Wolfgang Beinert

Diccionario de teología dogmática

Herder

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

DIRECTOR DE LA PUBLICACIÓN
WOLFGANG BEINERT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1990

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de WOLFGANG BEINERT (dir.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1987

IMPRÍMASE: Barcelona 5 de mayo de 1989
JAUME TRASERRA, vicario general

© 1987 Verlag Herder, Freiburg im Breisgau
© 1990 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1668-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL B. 25.445 1990 PRINTED IN SPAIN

CAYFOSA Santa Perpetua de Mogoda (Barcelona)

ÍNDICE

Prólogo 7

Indicaciones para el uso de este Diccionario 9

Abreviaturas y siglas

1. Generales 11

2. Libros de la Biblia 12

3. Bibliografía, documentos, fuentes 12

Grandes diccionarios y manuales de teología dogmática 27

Panorámica de los tratados dogmáticos y de sus conceptos fundamentales 30

Cuerpo de artículos del Diccionario, por orden alfabético 35

Índice de nombres 761

Índice analítico 775

PRÓLOGO

La teología científica está al servicio de la predicación de la fe de la Iglesia. Dentro de su catálogo de especialidades es sobre todo a la teología dogmática a la que, junto con la ética, corresponden unas funciones decisivas. A la dogmática le competen de manera particular y específica la explicación y exposición sistemática de los contenidos esenciales del mensaje cristiano. Ese cometido resulta cada vez más problemático. El pensamiento y el lenguaje de la tradición teológica se han hecho hoy ininteligibles en gran medida. Y con los retos del tiempo se multiplican en proporciones jamás conocidas hasta ahora las preguntas a las que ha de darse respuesta. Un entorno en que el evangelio de Jesucristo no es más que una de tantas fuerzas en juego cierra a menudo el paso a ese mensaje de nuestra salvación al que es creyente o se interesa por la fe cristiana.

Así, pues, una de las tareas esenciales que la teología tiene que desarrollar hoy es la información. Y ése es el primer servicio que, por lo que respecta al campo de la dogmática católica, quiere prestar este léxico. La persona formada, que por afición o por obligación se dedica a la misma, puede adquirir una información sólida, científicamente precisa y acorde con el estado actual de nuestros conocimientos acerca de los temas, problemas y puntos discutidos de la disciplina teológica central. Esa información no puede ni quiere ser exhaustiva; pero sí pretende contribuir a un conocimiento básico, que requiere y a la vez estimula su ampliación mediante el manejo de grandes manuales y monografías.

Tal es el objetivo que ha determinado el método y la peculiaridad de nuestro *Diccionario de teología dogmática*. En cualquier obra de este tipo el alfabeto es el valioso principio estructurador, que hace posible el estudio pormenorizado, pero que rompe y fragmenta lo que debería formar un todo. El director ha procurado remediar este inconveniente encomendando los distintos artículos no al mayor número posible de autores sino más bien a los menos posibles. Cada sector temático (tratado) le ha sido confiado, con un nomenclátor elemental, a un único autor, prescindiendo de alguna ex-

cepción impuesta por las circunstancias. Y bajo su propia responsabilidad cada autor ha elaborado los temas tanto cualitativa como cuantitativamente. Con ello se ha conseguido, al menos dentro de los distintos tratados, una gran uniformidad de exposición.

Con el fin de presentar con la mayor claridad posible la información ofrecida, se han desarrollado las distintas entradas de acuerdo con un esquema unitario; unas pocas excepciones, impuestas por el propio tema, no hacen sino confirmar la regla. En *Indicaciones para el uso* se informa sobre la manera de proceder.

Del propósito orientador de una información primera y básica deriva la necesidad de ser breves y claros. Ambas exigencias fácilmente chocan entre sí. A fin de llegar a un compromiso viable, se han incorporado al texto, cuando ha parecido necesario y hacedero, cuadros sinópticos, tablas y gráficos. Lo cual —como puede verse— constituye una novedad para un diccionario teológico especializado. En la era de la imagen difícilmente se puede seguir renunciando a esas ayudas visuales.

Finalmente, la claridad exige la limitación a unas pocas entradas importantes. Dentro de los artículos hay así espacio para una oferta de material relativamente amplia. Para explicarlo en toda su amplitud se ha añadido un índice que contiene todos los nombres y todos los conceptos dogmáticos relevantes estudiados en el diccionario.

Antes de que el director ponga en manos del lector su Diccionario ha de cumplir un múltiple deber de gratitud. Ésta empieza por la Editorial Herder, que ha estimulado la obra y le ha dedicado una atención ejemplar. Con ello continúa Herder una tradición iniciada hace más de 60 años, cuando publicó el *Handlexikon der katholischen Dogmatik* con la colaboración de profesores de teología del Ignatiuskolleg de Valkenburg, bajo la dirección de Joseph Braun (Friburgo 1926).

Gratitud en segundo lugar a los autores, que apenas sospecharon la pesada carga que se echaban sobre los hombros al aceptar la invitación a colaborar. Su cometido, infrecuente en las circunstancias actuales, lo han cumplido entre notables dificultades.

Y gratitud también a los colaboradores de la cátedra de teología sistemática (Dogmática e historia de los dogmas) de la Facultad de teología católica de la Universidad de Ratisbona, que al margen de sus tareas normales han invertido mucho tiempo en esta obra: Prof. Dr. Georg Kraus, mi antiguo ayudante y actual colega, que se ha hecho merecedor de mi gratitud como coautor y por la preparación del nomenclátor básico; gratitud a mi actual ayudante, Sabine Arlt, diplomada en teología, y a la tutora Oysia Volke-Obermeier, que han cargado con la tarea de preparar los manuscritos para la impresión, así como con el trabajo de corrección de pruebas; y gratitud a la Sra. Luise Ackermann, que desinteresada e incansablemente ha llevado a cabo los numerosos trabajos de mecanografiado de la edición.

Ratisbona, 1 de julio de 1987 WOLFGANG BEINERT

INDICACIONES PARA EL USO DE ESTE DICCIONARIO

El principio estructurador de esta obra de consulta son los sectores temáticos o tratados, en los que tradicionalmente se divide el material de la dogmática católica para su enseñanza académica. En líneas generales cada autor ha preparado uno de esos tratados estudiando sus conceptos esenciales. A continuación de estas indicaciones hay una lista de las entradas que pertenecen a cada sector o tratado determinado.

Siempre que ello ha sido posible, cada una de las entradas se ha desarrollado con el mismo esquema. Se empieza por una definición del concepto, y siguen después, encabezados por números arábigos, los parágrafos siguientes:

1) *Fundamentos bíblicos:* la palabra de Dios en la Sagrada Escritura se expone como la base normativa del contenido de fe.

2) *Esquema de la historia del dogma:* se ofrece una breve panorámica de la historia del concepto y de sus problemas.

3) *Declaraciones del magisterio eclesiástico:* aquí se describe con claridad la posición oficial de la Iglesia.

4) *Perspectivas ecuménicas:* se le informa al lector de si el tema tratado suscita controversias o discusiones dentro de la cristiandad, qué posiciones son las que defienden otras denominaciones eclesiales y cuál es el estado en que se encuentra el diálogo entre las distintas Iglesias.

5) *Explicación teológica:* expone el contenido, significado y alcance de la entrada, junto con la discusión teológica y los posibles desarrollos, según lo requiera el caso.

Bibliografía: los datos bibliográficos no pretenden ser exhaustivos, sino sólo inducir a un estudio más amplio del tema. En general, se ha renunciado a indicar las obras más comunes de consulta de la dogmática actual y los artículos de otros diccionarios. En un capítulo introductorio aparte se reúnen los datos bibliográficos sobre los grandes manuales y diccionarios de teología. Se comprende que en cada caso la bibliografía contiene ampliaciones que ahondan en el tema respectivo y que por lo mismo han de

consultarse para informaciones ulteriores. Los artículos sobre temas emparentados dan a su vez indicaciones sobre las monografías más importantes. En los datos bibliográficos se distinguen, siempre que ello es posible: *a*) Obras introductorias; *b*) Literatura corriente; *c*) Obras con buena bibliografía.

Los conceptos que no aparezcan en el elenco alfabético de entradas, deberá buscarlos el lector en el índice analítico al final de la obra. Ahí están reseñados todos los nombres y conceptos teológicos importantes sobre los que se discute en el diccionario.

La lista de abreviaturas ofrece, junto al elenco de las siglas más importantes, datos bibliográficos sobre las obras que aparecen en abreviatura. De ese modo se brinda un elenco básico de las fuentes más importantes.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

1. *Generales*

AT	Antiguo Testamento (y en alemán *Altes Testament*)
cast.	castellana (trad.)
CEI	Consejo Ecuménico de las Iglesias (véase sigla ÖRK)
cf.	confróntese (véase)
dir(s).	director(es)
DÖSTA	Comité Ecuménico Alemán de Estudios (*Deutscher Ökumenischer Studien-Ausschuss*)
ed(s).	editor(es)/editado por
EKD	Iglesia Evangélica en Alemania (*Evangelische Kirche in Deutschland*)
esp.	especialmente
ev.	evangélico/a (*evangelisch*)
FS	Libro homenaje (*Festschrift*)
ha.	hacia (en fechas)
Hl. (*hl.*)	santo (*Heiliger* [*heilig*])
Jh.	siglo (*Jahrhundert*)
kath.	católico/a (*katholisch*)
NF	nueva serie (*Neue Folge*, véase sigla NS)
NS	nueva serie
NT	Nuevo Testamento (y en alemán *Neues Testament*)
ÖRK	véase CEI (*Ökumenischer Rat der Kirchen*)
par	lugar(es) paralelo(s)
röm-kath.	católico-romano (*römisch-katholisch*)
s(s)	siguiente(s)
s.a.	sin fecha
sog.	llamado/a (*sogenannt*)
Syn	Sinópticos (Evangelios)
syn.	sinóptico/a (*synoptisch*)
TB	libro de bolsillo (*Taschenbuch*)
trad.	traducción
v.	versículo(s)
VELKD	Iglesia Unida Evangélico-Luterana de Alemania (*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*)

2. *Libros de la Biblia*

Abd	Abdías	Gál	Gálatas	Mt	Mateo
Act	Actos (Hechos)	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Ag	Ageo	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Am	Amós	Heb	Hebreos	Núm	Números
Ap	Apocalipsis	Is	Isaías	Os	Oseas
Bar	Baruc	Jds	Judas	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jdt	Judit	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jer	Jeremías	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jl	Joel	Rom	Romanos
Cró	Crónicas	Jn	Juan	Rut	Rut
Dan	Daniel	Job	Job	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sal	Salmos
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sam	Samuel
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sant	Santiago
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sof	Sofonías
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Tes	Tesalonicenses
Est	Ester	Lev	Levítico	Tim	Timoteo
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tit	Tito
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tob	Tobías
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Zac	Zacarías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas		

3. *Bibliografía, documentos, fuentes*

AA	VATICANO II, Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem* (18 de nov. de 1965): LThK VatKonz II, 602-701 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
AAns	«Analecta Anselmiana», Francfort 1969ss.
AAS	«Acta Apostolicae Sedis», Roma 1909ss.
ACra	«Analecta Cracoviensia», Cracovia 1969ss (revista de filosofía y teología).
Ad Anat.	EVAGRIO PÓNTICO (346-399), *Capita practica ad Anatolium:* PG 40, 1219-1251.
Ad pop. Ant. hom.	JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae XXI de statuis ad populum Antiochenum habitae* (segunda mitad del siglo IV): PG 49-50, 15-222.
Ad Simpl.	AGUSTÍN, *Ad Simplicianum* (396): CChrSL 45.
Adv. haer.	IRENEO DE LYÓN, *Adversus haereses* (180-185); ediciones: W. HARVEY, Cambridge 1857, 1/2; BKV, *Irenäus,* 2 vols., Munich 1912 (vols. 3 y 4 de la serie).
Adv. iud.	TERTULIANO, *Adversus iudaeos* (ha. 195-205): CSEL 70, 251-333; trad. alemana: BKV², *Tertullian* I, 300-324 (vol. 27 de toda la serie).
Adv. Marc.	TERTULIANO, *Adversus Marcionem* (ha. 207): CSEL 47, 290-650.

Adv. Prax.	TERTULIANO, *Adversus Praxean* (siglo III): CChrSL 2, 1157-1205.
AG	VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* (del 7 de dic. de 1965): LThK VatKonz III, 22-125 (textos latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
AHC	«Annuariun historiae conciliorum», Amsterdam 1969ss.
AkathKR	«Archiv für katholisches Kirchenrecht», Maguncia 1857ss.
Apol.	*Apologia Confessionis Augustanae* (1531): BSLK 139-404 (textos latino y alemán).
Apol.	JUSTINO, *Apologia I* (150-155), *Apologia II* (164s): PG 6, 327-470; G. KRÜGER (ed.), *Die Apologien Justins des Märtyrers,* Francfort 1968.
Apost. Const.	*Constituciones apostólicas* (ha. 380): F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I, Paderborn 1905, 2-595.
ApSirBar	*Apocalipsis siríaco de Baruc* (100-130): JSHRZ V, 123-184.
ASm	*Artículos de Esmalcalda* (1537): BSLK 407-468 (texto latino y alemán).
ASS	«Acta Sanctae Sedis», Roma 1865ss.
AThANT	«Abhandlungen zur theologie des Alten und Neuen Testaments», Zurich 1944ss.
BBB	«Bonner biblische Beiträge», Bonn 1950ss.
BC	Agustín, *De bono coniugali* (401): PL 40, 371-396.
BGPhMA	«Beiträge zur Geschichte der Philosophie (27, 1928-1930ss) und Theologie des Mittelalters», Münster 1891ss.
BHTh	«Beiträge zur historischen Theologie», Tubinga 1, 1929 - 11, 1936; 12, 1950ss.
Billerbeck	P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 5 vols., Munich 1922-1928, reed. 1956.
BKV	O. BARDENHEWER y otros (dirs.), *Bibliothek der Kirchenväter,* 63 vols., Kempten 1911-1930.
BKV²	O. BARDENHEWER y otros (dirs.), *Bibliothek der Kirchenväter,* segunda serie, 20 vols., Kempten-Munich 1932-1939.
BL	HERBERT HAAG (dir.), *Bibel-Lexikon,* Einsiedeln ²1954 (véase sigla DB).
BSLK	DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENAUSSCHUSS (ed.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* Gotinga ¹⁰1986.
Busa	R. BUSA (dir.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus,* 7 vols., Stuttgart Bad Cannstatt 1980.

CA	*Confessio Augustana* (1530): BSLK 44-137 (texto latino y alemán).
Cat. aurea in Ioa.	TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in Ioannem:* Busa V, 367-441.
Cath	«Catholica», Jahrbuch (1, 1932 - 8, 1939: Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie, Münster 1932-1939, 1952ss.
C. Celsum	ORÍGENES, *Contra Celsum* (después del 245): GCS 2 - 3, 293.
CChrSL	*Corpus Christianorum, Series latina seu nova Patrum Collectio,* Turnhout-París 1953ss.
CD	VATICANO II, Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos *Christus Dominus* (del 28 de oct. de 1965: LThK VatKonz II, 148-247 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
C. Faust.	AGUSTÍN, *Contra Faustum* (397s): CSEL 12,33-97.
CFF	H. KRINGS, A.M. BAUMGARTNER, CH. WILD (dirs.), *Conceptos fundamentales de filosofía,* 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979.
CG	TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (1259-1267): Leonina, 13-16.
CGG	F. BÖCKLE y otros (dirs.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* 37 vols., Friburgo de Brisg. 1981-1984.
CIC	*Codex Iuris Canonici,* 1917: auctoritate Benedicti papae promulgatus, Ciudad del Vaticano 1918, repetidas reediciones; 1983, auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus, Ciudad del Vaticano 1983: Kevelaer ^{2}1984 (texto latino y alemán); trad. cast., *Código de Derecho Canónico,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.
C. impugnantes	TOMÁS DE AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum* (ha. 1256): Leonina, 41 A 49-A 166.
C. Iul.	AGUSTÍN, *Contra Iulianum* (422): CSEL 85/1.
1Clem	*Primera carta de Clemente* (ha. 96-97): Fischer, 24-107.
C. Noet.	HIPÓLITO, *Contra Noëtum:* R. BUTTERWORTH (ed.), *Hyppolytus of Rome: Contra Noëtum,* Londres 1977.
Com. in Hab.	JERÓNIMO, *Commentarii in Abacuc prophetam ad Chromatium:* CChrSL 76, 2, 579-654.
Comm. in S. Th.	CAYETANO DE VIO, *Commentarius in Summam Theologicam* (1507-1520): *S. Th.,* Leonina, 4-12 (impreso como comentario).
Commonit.	VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* (434): CChrSL 64, 145-195.
Comp. theol.	TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae:* Busa III, 601-634.
Conc	«Concilium», Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln 1965ss; ed. cast.: Ediciones Cristiandad, Madrid.
Conf.	AGUSTÍN, *Confessiones* (396-398): CChrSL 27; BKV^{2}, *Augustinus* VII, 1-378 (vol. 18 de la serie); *Obras de san*

	Agustín II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955ss.
Confessio Gallicana et Belgica	*Confessio Gallicana et Belgica:* PH. SCHAFF (ed.), *The creeds of Christendom,* Michigan [6]1931, 3, 356-436 (texto francés e inglés).
Const. Ap.	HIPÓLITO, *Constitutio Apostolica* (ha. 215): B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution,* Münster 1963.
Contra serm. Ar.	AGUSTÍN, *Contra sermonem Arianorum* (418s): PL 42, 683-708.
CR	*Corpus Reformatorum,* Berlín 1834ss, Leipzig 1906ss.
CSEL	WIENER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (ed.), *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* Viena 1866ss.
CTD	J. AUER (J. RATZINGER, hasta 1983), *Curso de teología dogmática,* 9 vols., Herder, Barcelona 1982ss (en el capítulo *Grandes diccionarios y manuales de teología* encontrará el lector información detallada de cada uno de los vols. de este CTD).
Cur Deus homo	ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo:* F.S. SCHMITT (ed.), *Opera omnia,* Stuttgart-Bad Cannstatt [2]1984, 19-133.
DB	H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona [9]1987 (véase sigla BL).
DCT	P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos,* 2 vols., Herder, Barcelona 1989.
De anima	TERTULIANO, *De anima* (205-220): CChrSL 2, 779-869; BKV, *Tertullian* I, 203-214 (vol. 7 de toda la serie).
De Ass. B.M.V. serm.	BUENAVENTURA, *De Assumptione Beatae Mariae Virginis sermo* (?): *Opera omnia* IX, Quaracchi, 687-706.
De cat. rud.	AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* (399-400): CChrSL 26, 115-178; BKV, *Augustinus* VIII, 227-309 (vol. 49 de toda la serie).
De civ. Dei	AGUSTÍN, *De civitate Dei* (413-426): CChrSL 47s; BKV, *Augustinus* I, 24 - III, 522 (vols. 1, 16, 28 de la serie).
De coel. hier.	PSEUDO-DIONISIO, *De coelesti hierarchia* (fines del siglo V - comienzos del VI): SCh 58; A. GEBSER (ed.), *Die Hierarchien der Engel und der Kirche,* Munich 1955.
De cons. evang.	AGUSTÍN, *De consensu evangelistarum* (400): CSEL 43.
De corr. et gratia	AGUSTÍN, *De correptione et gratia* (426s): PL 44, 915-946; A. ZUMKELLER (ed.), *Schriften gegen die Pelagianer,* 2 vols., Würzburgo 1964, 321-467.
De div. nat.	JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *De divisione naturae* (866): PL 122, 439-1022.
De doctr. christ.	AGUSTÍN, *De doctrina christiana* (396s: hasta 3, 25, 35; 426s: el resto): CSEL 80; BKV, *Augustinus* VIII, 1-125 (vol. 49 de la serie).
De fide ad Petrum	FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum seu de regula fidei:* CChrSL 91, 2, 711-760; BKV[2] 9, 125-188.

De fid. orth.	JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa:* PL 94, 781-1228; BKV, *Johannes von Damaskus* (vol. 44 de la serie).
De Gen. ad litt.	AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* (401-414): CSEL 28, 1, 1-456; J.C. PERL (ed.), *Über den Wortlaut der Genesis,* 2 vols., Paderborn 1964.
De ira Dei	LACTANCIO, *De ira Dei* (no antes del 313): CSEL 27/1, 65-132; BKV, *Lactantius* 69-126 (vol. 36 de la serie).
De lib. arb.	AGUSTÍN, *De libero arbitrio* (388: 1; 391-395: 2 y 3): CChrSL 29, 205-321.
De moribus Eccl.	AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (388s, reelaborado tal vez posteriormente): PL 32, 1309-1378.
De mus.	AGUSTÍN, *De musica* (387-389; 6 reelaborado posteriormente): PL 32, 1081-1194.
De nat. boni	AGUSTÍN, *De natura boni* (399): CSEL 25/2, 853-889.
De or.	TERTULIANO, *De oratione* (ha. 195-205): CSEL 20, 180-200; BKV, *Tertullian* I, 247-273 (vol. 27 de la serie).
De orat.	ORÍGENES, *De oratione* (¿235?): GCS 3, 297-403.
De pecc. et rem.	AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412): CSEL 60, 3-151; A. ZUMKELLER (ed.), *Schriften gegen die Pelagianer* I, Würzburgo 1971, 55-301.
De praed.	AGUSTÍN, *De praedicatione* (428-429): PL 44, 959-991.
De praescr. haeret.	TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* (ha. 195-205): CChrSL 1, 187-224; BKV, *Tertullian* II, 303-354 (vol. 24 de la serie).
De princ.	ORÍGENES, *De principiis:* H. GÖRGEMANNS, H. KARPP (eds.), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien (Peri arkhon - De principiis),* Texte zur Forschung 24, Darmstadt 1976 (texto latino, griego y alemán).
De principiis naturae	TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (ha. 1255): Busa III, 587-588.
De res. mort.	TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* (ha. 205-220): CChrSL 2, 919-1012.
De resur. tr.	ALBERTO MAGNO, *De resurrectione tractatus 4* (antes de 1248): B. GEYER (ed.), *Opera omnia* 26, 237-354.
De servo arbitrio	M. LUTERO, *De servo arbitrio:* WA 18, 551-787.
De spir. et litt.	AGUSTÍN, *De spiritu et littera* (412): CSEL 60; A. FORSTER, *Geist und Buchstabe,* Paderborn 1968.
De Spir. Sancto	BASILIO EL GRANDE, *De Spiritu Sancto* (375): PG 31, 1429-1438.
De Spir. Sancto	AMBROSIO, *De Spiritu Santo* (¿?): CSEL 79, 5-222.
De s. virg.	AGUSTÍN, *De sancta virginitate* (401): CSEL 41, 233-302.
De Trin.	AGUSTÍN, *De Trinitate* (399-419): CChrSL 50-50*a*; BKV², *Augustinus* XI-XII (vols. 13-14 de la serie).
De Trin.	HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* (356-359): CChrSL 62; BKV², *Hilarius* I, 65 - II (vols. 5 y 6 de la serie).
De verit.	TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate:* Leonina, 22.

De virginitate	PSEUDO ATANASIO (¿BASILIO DE ANCIRA?), *De virginitate:* PG 30, 669-810; A. VAILLANT (ed.), *De virginitate de S. Basile*, 1943 (texto eslavo antiguo).
De virg. vel.	TERTULIANO, *De virginibus velandis* (ha. 205-220): CChrSL 2, 1207-1226.
Dem. ev.	EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evangelica* (312-322): GCS 23.
DH	VATICANO II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (del 7 de dic. de 1965): LThK VatKonz II, 712-748 (texto latino-alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Dial.	JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* (después del 155): PG 6, 471-800; BKV, *Justin* II, 1-231 (volumen 33 de la serie).
Dial. cum Heracl.	ORÍGENES, *Dialogus cum Heraclide* (¿244-245?): SChr 67; E. FRÜCHTEL (ed.), *Origenes. Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium*, Bibliothek der griechischen Literatur 5, Stuttgart 1974, 27-80.
Did.	*Didakhe* (segunda mitad del siglo II): K. BIHLMEYER (ed.), *Die Apostolischen Väter*, Tubinga ^{2}1956, 1-9; BKV, *Apostolische Väter*, 6-16 (vol. 35 de la serie); D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1950, 77-98 (texto griego y cast.).
Did	«Didaskaleion», Turín 1912ss; NS 1923-1931 (estudios filológicos de literatura cristiana antigua).
Diogneto	*Discurso a Diogneto* (anónimo de fines del siglo II y principios del III): K. BIHLMEYER (ed.), *Die apostolischen Väter*, Tubinga 1956, 141-149; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1950, 845-860 (texto griego y cast.).
Doct. ignor.	NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia:* E. HOFFMANN y otros (eds.), *Schriften des Nikolaus von Kues* XV*a-c*, Hamburgo 1964-1977 (texto latino y alemán).
DS	H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona ^{36}1976 (véase sigla Dz).
DSp	M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* I, París 1932ss.
DV	VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* (del 18 de nov. de 1965): LThK VatKonz II, 504-583 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Dz	E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963 (versión cast. de la 31.ª ed. del DS).
EdF	«Erträge der Forschung», Darmstadt 1970ss.
EKK	*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchen 1969ss.

Elucidarium	HONORIO DE AUTUN, *Elucidarium* (antes del 1108): Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires,* París 1954, 359-477.
Enchir.	AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (421-423): CChrSL 46, 21-114; BKV, *Augustinus* VIII, 391-502 (vol. 49 de la serie).
En. in Ps.	AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* (392-420): CChrSL 38-49.
Ep.	AGUSTÍN, *Epistulae:* CSEL 34/1-2; 44; 57; 58 (índice); BKV, *Augustinus* IX, 1 - X, 340 (selección; vol. 29 de la serie).
Ep.	CIPRIANO, *Epistulae:* CSEL 3/2, 403-842; TU 25/3.
Ep.	GREGORIO DE NACIANZO, *Epistulae*: PG 37, 21-238.
Ep. ad Hebr. hom.	JUAN CRISÓSTOMO, *34 Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* (segunda mitad del siglo IV): PG 63, 9-236.
Eph.	IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los efesios* (¿después del año 100?): Fischer, 142-161; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos,* Madrid 1950, 447-459.
EphMar	«Ephemerides Mariologicae», Madrid 1951ss.
Epit.	LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum* (después del 314): CSEL 19, 673-761.
Escritos	K. RAHNER, *Escritos de teología,* 7 vols., Madrid 1961-1969 (véase sigla *Schriften*).
4Esd	*Apocalipsis de Esdras* (ha. el 100): JSHRZ V, 310-405.
Ethica	SPINOZA, *Ethica:* C. GEBHARDT (ed.), *Opera* II, Heidelberg 1924, 41-308.
EThS	«Erfurter theologische Schriften», Leipzig 1955ss.
EThSt	«Erfurter theologische Studien», Leipzig 1956ss.
Euch.	SERAPIÓN DE THMUIS, *Euchologion* (mediados del siglo IV): F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II, Paderborn 1905, 158-195; A. HAMMAN, *Gebete der ersten Christen,* Düsseldorf 1963, 184-211.
EWNT	H.R. BALZ (dir.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 3 vols., Stuttgart 1980-1983.
FC	*Formula Concordiae* (1528-1529): BSLK 735-1100.
FC sol. decl.	*Formula Concordiae, Solidae declaratio* (1528-1529): BSLK 829-1100.
Fischer	J.A. FISCHER (ed.), *Die Apostolischen Väter,* Darmstadt 1958 (texto griego y alemán).
FKDG	«Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte», Gotinga 1952ss.
FRLANT	«Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Gotinga 1903ss, NS 1913-1959ss.
FThh	J. FEINER y otros (dirs.), *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln-Zurich-Colonia 1957.
FThSt	«Freiburger theologische Studien», Friburgo de Brisg. 1910ss.

GCS	PREUSSISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, KIRCHENVATERKOMMISSION / KOMMISSION FÜR SPÄTANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN (eds.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlín 1897ss.
GE	VATICANO II, Declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis* (del 28 de oct. de 1965): LThK VatKonz II, 366-404 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Gr	«Gregorianum», Roma 1920ss (revista de filosofía y teología).
GS	VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes* (del 7 de dic. de 1965): LThK VatKonz III, 313-592 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
GTS	«Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge», Munich 1970ss.
GuL	«Geist und Leben», Würzburgo 20, 1947ss (revista de ascética y mística).
HDG	M. SCHMAUS y otros (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo de Brisg. 1956ss.
HenEsl	*Henoc eslavo* (ha. el 70): J.M. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I, Nueva York 1983, 91-221.
HenEt	*Henoc etiópico* (entre el 170 antes de Cristo y el nacimiento de Cristo): JSHRZ V, 506-753.
HerKorr	«Herder Korrespondenz (Orbis catholicus)», Friburgo de Brisg. 1946ss.
Hist. eccl.	EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiae* (planeada antes del 303; dos ediciones hasta el 325): GCS 9/1-3; A. GÄRTNER (ed.), *Eusebius von Cäsarea: Kirchengeschichte*, Munich [2]1981.
Hist. eccl.	TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiae* (terminada el 449-450): GCS 19.
HkKR	J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ (dirs.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Ratisbona 1983.
Hom.	ASTERIO SOFISTA († después del 341), *Homiliae:* M. RICHARD (ed.), en «Symbolae Osloenses», fasc. suplementario 16, Oslo 1956.
Hom. in Acta	JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae LV in Acta Apostolorum* (ha. 350): PL 60, 13-384.
Hom. in Ev.	GREGORIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia* (ha. 590): PL 76, 1077-1314.
Hom. in Ez.	ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem* (ha. 244): GCS, *Origenes* VIII, 318-454 (vol. 33 de la serie).
Hom. in Pascha	MELITON DE SARDES, *Homilia in Pascha* (160-170): SCh 123.

HST	C.H. RATSCHOW (dir.), *Handbuch systematischer Theologie*, vols. 1ss, Gütersloh 1979ss.
HThG	H. FRIES (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., Munich 1962ss.
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Friburgo de Brisg. 1953ss.
HTTL	K. RAHNER (dir.), *Herders theologisches Taschenlexikon*, 8 vols., Friburgo de Brisg. 1972s.
HWP	J. RITTER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Basilea 1971ss.
IKaZ	«Internationale katholische Zeitschrift» (o también: «Internationale katholische Zeitschrift Communio»), Francfort 1972ss.
IKZ	«Internationale kirchliche Zeitschrift / Revue Internationale de théologie», Berna 1911ss.
In Hexaem.	BASILIO DE CESAREA, *Homiliae in Hexaemeron* (¿?): SCh 26; BKV, *Basilius* II, 8-153 (vol. 47 de la serie).
In Ioa.	ORÍGENES, *In Ioannem* (¿?): GCS 10.
In Ioan.	CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Evangelium Ioannis* (antes del 429): PG 73.
In Ioan. tr.	AGUSTÍN, *Tractatus in Ioannis Evangelium* (407-417): CChrSL 36; BKV, *Augustinus* IV-VI (vols. 8, 11 y 19 de la serie).
In Ios. hom.	ORÍGENES, *26 Homiliae in Iosuam* (¿a partir del 228?): GCS 30, 286-463.
In Luc. hom.	ORÍGENES, *In Lucam homiliae* (¿?): GCS 49
In Ps.	TOMÁS DE AQUINO, *In Psalmos* (ha. 1272): Busa VI, 48-130.
In Rom.	ORÍGENES, *In Epistulam ad Romanos* (¿a partir del 228?): PG 14, 831-1294.
Inst.	JUAN CALVINO, *Institutio christianae religionis* (1509-1564): OS 3-5.
Inst.	LACTANCIO, *Divinae institutiones* (304-313): CSEL 19, 1-672; BKV 36, 127-218 (compendio).
JSHRZ	W. KÜMMEL y otros (dirs.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* I-V, Gütersloh 1973-1984.
Jub	*El libro de los Jubileos:* JSHRZ II, 312-556.
KatBl	«Katechetische Blätter», Munich 1874-1944, 1946ss.
KD	KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 4 tomos en 13 vols. parciales y 1 vol. de índices, Zurich 1932-1970, con diversas reediciones.
KKD	J. AUER (J. RATZINGER, hasta 1983), *Kleine katholische Dogmatik*, 9 tomos en 10 vols. parciales, Ratisbona 1970 (en curso de publicación), diversas reediciones; para la trad. cast., que es la que generalmente se cita en el texto del Diccionario, véase sigla CTD.

KuD	«Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss; suplemento 1, 1961ss.
LebZeug	«Lebendiges Zeugnis», Paderborn 1952ss.
Legum alleg.	FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae* (¿?): L. COHN, P. WENDLAND (eds.), *Opera quae superfuerunt* I, Berlín 1896, 51-168; L. COHN y otros (eds.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung* III, Berlín [2]1962, 13-165.
Leonina	TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita,* Roma 1882ss.
LG	VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (del 21 de nov. de 1964): LThK VatKonz I, 156-359 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Lign. vit.	BUENAVENTURA, *Lignum vitae:* A. LAUER (ed.), *Opera omnia* VIII, Quaracchi 1898, 68-87.
LThK	J. HÖFER, K. RAHNER (dirs.), *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols. y 1 de índices, Friburgo de Brisg. [2]1957-1967.
LThK VatKonz	LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen,* 3 vols., Friburgo de Brisg. 1966-1968.
LXX	J.W. WEVERS y otros (eds.), *Septuaginta* [*Testamentum Vetus,* texto griego], Gotinga 1931-1983.
4Mac	*Cuarto libro de los Macabeos* (ha. el 40): A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta* I, Stuttgart [2]1943, 1157-1184.
Magn.	IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los magnesios* (¿después del 100?): Fischer, 162-171; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos,* Madrid 1950, 460-467.
Mand.	Véase sigla *Past. Herm.*
Mar	«Marianum», Roma 1939ss (revista de mariología).
Mart. Pol.	*Martyrium Policarpi* (después del 156): G. KRÜGER (ed.), *Ausgewählte Märtyrerakten, Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe,* Tubinga [4]1965, 1-8; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos,* Madrid 1950, 672-689.
MBTh	«Münsterische Beiträge zur Theologie», Münster 1923ss.
Met(aph.)	ARISTÓTELES, *Metaphysica* (siglo IV antes de Cristo): J. BECKER (ed.), *Aristotelis opera* II, 980-1093; P. GOHLKE (ed.), *Metaphysik. Die Lehrschriften* VIII, Paderborn [2]1961.
Metaph.	TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in Aristotelem, in libros Metaphysicorum:* Busa IV, 390-507.
Monog.	TERTULIANO, *De monogamia* (ha. 205-220): CChrSL 2, 1227-1253; BKV, *Tertullian* II, 473-519 (vol. 24 de la serie).
Monolog.	ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion* (1076): F.S. SCHMITT (ed.), *Opera omnia* I, Edimburgo 1946, 1-87;

	F.S. SCHMITT (ed.), *Monologion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 (trad. alemana).
MSt	«Mariologische Studien», Essen 1962ss.
MThZ	«Münchner theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
MySal	J. FEINER, M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis* (el lector encontrará la información completa sobre esta obra, así como sobre la trad. cast. de la misma, en el capítulo *Grandes diccionarios y manuales de teología*).
NA	VATICANO II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* (del 28 de oct. de 1965): LThK VatKonz II, 488-495 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
NR	J. NEUNER, H. ROOS (eds.), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Ratisbona [11]1983 (reelaborado por K. RAHNER y K.H. WEGER).
NTA NS	«Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Serie», Münster 1965ss.
NWT	«Naturwissenschaft und Theologie», Munich 1957ss.
OE	VATICANO II, Decreto sobre las Iglesias orientales católicas *Orientalium Ecclesiarum* (del 21 de nov. de 1964): LThK VatKonz I, 364-392 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Op. imp.	AGUSTÍN, *Contra Iulianum opus imperfectum* (429-430): CSEL 85/1.
Opusc. theol.	MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum:* PG 91, 9-286.
ÖR	«Ökumenische Rundschau», Francfort del Main 1952ss.
Or. c. arianos	ATANASIO, *4 orationes contra arianos* (ha. 335 ó 356ss): PG 26, 12-525; BKV, *Athanasius* I, 1-387 (vol. 13 de la serie).
Orien.	«Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information», Zurich 1947ss.
OS	JUAN CALVINO, *Opera selecta,* ed. por P. BARTH y A. SCHEUNER, 5 vols., Munich 1926-1968 (reeditadas en diversas ocasiones).
OT	VATICANO II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* (del 28 de oct. de 1965): LThK VatKonz II, 314-355 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Paed.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus:* GCS 12, 87-292; BKV[2], *Clemens von Alexandrien* I, 201-297 y II (vols. [2]7-8 de la serie).
Past. Herm.	*Pastor de Hermas* (140-150): GCS 48; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1950, 937-1092. Siglas relativas al *Pastor de Hermas: vis.* = visiones, *mand.* = mandamientos, *sim.* = comparaciones.

PaThSt	«Paderborner theologische Studien», Munich 1974ss.
PC	VATICANO II, Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis* (del 28 de oct. de 1965): LThK VatKonz II, 266-307 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
PG	J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 161 vols. y 2 vols. de índices, París 1857-1866, 1928-1936 (los 2 vols. de índices).
Phaid.	PLATÓN, *Phaidros* (¿?): G. EIGLER (ed.), *Platon. Werke* V, Darmstadt 1983, 1-193; W. BUCKWALD (ed.), *Phaidros*, Munich 1964.
Phys.	TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in Aristotelem, in libros physicorum:* Busa IV, 59-143.
PL	J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 221 vols., París 1841-1864; 5 vols. complementarios, París 1958-1970.
PO	VATICANO II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* (del 7 de dic. de 1965): LThK VatKonz III, 142-239 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
Proslog.	ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion:* F.S. SCHMITT (ed.), *Opera omnia* I, Edimburgo 1946, 89-122; F.S. SCHMITT (ed.), *Proslogion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
Protrept.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticus* (¿siglo II?): GCS 12, 1-86; BKV², *Clemens von Alexandrien* I, 71-199 (vol. 7 de la serie).
PS	R. GRAFFIN (ed.), *Patrologia Syriaca* I/1-3, París 1894-1926.
Pseudo Ath.	Pseudo-Atanasio.
QD	Quaestiones disputatae, Friburgo de Brisg. 1958ss.
QH	QUMRÁN, *Salmos de acción de gracias:* E. LOHSE (ed.), *Die Texte aus Qumran*, Munich 1964 - Darmstadt ²1971, 109-175 (texto hebreo y alemán).
QM	QUMRÁN, *El rollo de la guerra:* E. LOHSE (ed.), *Die Texte aus Qumran*, Munich 1964 - Darmstadt ²1971, 177-225 (texto hebreo y alemán).
QS	QUMRÁN, *La regla de la comunidad:* E. LOHSE (ed.), *Die Texte aus Qumran*, Munich 1964 - Darsmstadt ²1971, 1-43 (texto hebreo y alemán).
Quodlib.	TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibeta* (1256-1259): Busa III, 438-501.
RAC	TH. KLAUSER (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950ss.
Ref. conf. Eun.	GREGORIO DE NISA, *Refutatio confessionis Eunomii:* WERNER JAEGER (ed.), *Opera* II, Leiden 1960, 312-410.
RGG³	K. GALLING (dir.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religions*

	geschichte, 6 vols. y 1 de índices, Tubinga ³1957-1965.
RSPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RTL	«Revue théologique de Louvain», Lovaina 1970ss.
SalSal	*Salmos de Salomón* (entre el 60 y el 30 antes de Cristo): JSHRZ IV, 62-109.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart 1965ss.
SC	VATICANO II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum concilium* (del 4 de dic. de 1963): LThK VatKonz I, 14-109 (texto latino y alemán); para la trad. cast., véase sigla Vat. II.
SCh	H. DE LUBAC, J.B. DANIÉLOU (eds.), Sources chrétiennes, París 1941ss.
Schol.	«Scholastik», Friburgo de Brisg. 1926ss (revista trimestral de teología y filosofía).
Schriften	K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 vols., Einsiedeln-Zurich-Colonia 1954-1984 (véase sigla *Escritos*).
Sent.	PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum* (ha. 1142-1158): PL 192, 591-962.
Sent.	TOMÁS DE AQUINO, *Super IV libros Sententiarum* (1253-1259): Leonina 45-48.
Sent. Dionys.	ATANASIO, *Epistola de sententia Dionysii:* PG 25, 477-522.
Ser.	PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones:* CChrSL 24, 1-243.
Serm./Sermo.	LEÓN I, *Sermones:* PL 54, 138-522; BKV², 54s.
Sermo.	AGUSTÍN, *Sermones:* PL 38s.
Sim.	Véase sigla *Past. Herm.*
SM	K. RAHNER, A. DARLAP (dirs.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, 4 vols., Friburgo de Brisg. 1967-1969. En el texto del Diccionario se cita siempre la trad. cast., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1976 (diversas reediciones).
Smyrn.	IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmirniotas* (después del 100): Fischer, 204-215; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1950, 488-496.
STANT	Studien zum Alten und Neuen Testament, Munich 1960ss.
StdZ	«Stimmen der Zeit», Friburgo de Brisg. 1915ss (revista mensual católica sobre problemas de actualidad).
S. th.	TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* (1266-1273): Leonina 4-12, Roma 1888-1906; ed. alemana: Heidelberg 1934ss; ed. cast.: Madrid 1946ss.
Strom.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* (¿?): GCS 52; BKV², *Clemens von Alexandrien* III-V (vols. 17, 29 y 30 de la serie).

Super ad Hebr.	TOMAS DE AQUINO, *Super ad Hebraeos:* Busa VI, 514-556.
Surnaturel	H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, París 1946, 1965 (ed. revisada); ed. alemana: *Die Freiheit der Gnade*, 2 vols., Einsiedeln 1971.
TGA	«Theologie der Gegenwart in Auswahl», Bergen-Enkheim 1960ss.
ThHAT	E. JENNI, C. WESTERMANN (dirs.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols., Munich-Zurich 1971-1976.
ThBer	«Theologische Berichte», Zurich 1972ss.
Theoph.	Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bonn 1940ss.
ThG	«Theologie der Gegenwart», Leipzig 1907ss.
ThGl	«Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThJb(L)	«Theologisches Jahrbuch», Leipzig 1958 (1957) ss.
ThPh	«Theologie und Philosophie», Friburgo de Brisg. 1966ss (revista trimestral de filosofía y teología).
ThpQ	«Theologisch-praktische Quartalschrift», Linz 1848ss.
ThQ	«Theologische Quartalschrift», Tubinga 1818ss.
ThR	«Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.
ThRv	«Theologische Revue», Münster 1902ss.
ThWNT	G. KITTEL, G. FRIEDRICH (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., Stuttgart 1933-1978.
Tom. II ep. 165	LEÓN I, el llamado *Tomus II = Epistula 165* (458): PL 54, 1155-1190.
Trall.	IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los tralianos:* K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter*, Tubinga ^{2}1956, 92-96; D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1950, 467-473.
TRE	G. KRAUSE, G. MÜLLER (dirs.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín 1976ss.
Tr. in ep. Ioan.	AGUSTÍN, *Tractatus in epistulam Ioannis ad Parthos* (407-416): PL 35, 1977-2062.
TTh	«Tijdschrift voor theologie», Nimega 1961ss.
TThZ	«Trierer theologische Zeitschrift», Tréveris 1947ss.
TTS	«Tübinger theologische Studien», Maguncia 1973ss.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlín 1882ss.
TynB	«Tyndale bulletin», Londres 1956ss.
UKG	Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Witten 1965ss.
UnSa	Unam Sanctam, París 1937ss.
UR	VATICANO II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (del 21 de nov. de 1964): LThK VatKonz II, 40-123 (texto latino y aleman); para la trad. cast., vease sigla Vat. II.

US	«Una Sancta», Meitingen 1946ss (revista de ecumenismo); Meitingen-Freising 1954ss (circular para el encuentro interconfesional).
UTB	Uni-Taschenbücher (colección de libros de bolsillo), Basilea.
VAS	SECRETARIADO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA (ed.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles,* Bonn 1975ss.
Vat. II	CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones,* Madrid [5]1967 (texto latino y castellano de todos los documentos conciliares y de algunos documentos pontificios complementarios).
Vis.	Véase sigla *Past. Herm.*
WA	MARTÍN LUTERO, *Kritische Gesamtausgabe,* 60 vols., Weimar 1883-1982.
WA Br	MARTÍN LUTERO, *Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel,* 16 vols., Weimar 1930-1978.
WA DB	MARTÍN LUTERO, *Werke. Kritische Gesamtausgabe Deutsche Bibel,* 1906ss.
WBTh	Wiener Beiträge zur Theologie, Viena 1963ss.
WdF	«Wege der Forschung», Darmstadt 1956ss.
WiWei	«Wissenschaft und Weisheit», Fribrugo de Brisg. 1934ss (revista de teología y filosofía actuales de tendencia agustiniano-franciscana).
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen 1960ss.
ZKTh	«Zeitschrift für katholische Theologie», Viena 1876ss.
ZMR	«Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», Münster 1911ss.
ZW	«Zeitwende» (1952-1953ss); «Die neue Furche», Hamburgo 1925ss.

GRANDES DICCIONARIOS Y MANUALES DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Con el fin de aligerar las bibliografías de cada uno de los artículos damos a continuación una lista de las obras de consulta (diccionarios y manuales de teología dogmática) más importantes. De ellas puede recabar el lector ulteriores informaciones acerca de los diversos temas.

J. AUER (J. RATZINGER, hasta 1983), *Kleine katholische Dogmatik*, 9 vols. en 10 tomos, Ratisbona 1970ss (varias ediciones en algunos casos). Citaremos según la trad. cast.: *Curso de teología dogmática* (sigla CTD), Herder, Barcelona, que comprende los siguientes volúmenes:

I. *Introducción a la teología dogmática* (sin publicar).
II. *Dios, uno y trino*, [2]1988.
III. *El mundo, creación de Dios*, [2]1985.
IV/1. *Jesucristo, Hijo de Dios y de María*, 1989.
IV/2. *Salvador del mundo. María, madre de Jesús y de la Iglesia*, 1990.
V. *El evangelio de la gracia*, [2]1982.
VI. *Sacramentos. Eucaristía*, [3]1987.
VII. *Los sacramentos de la Iglesia*, [2]1983.
VIII. *La Iglesia*, 1986.
IX. J. Ratzinger, *Escatología*, [2]1984.

W. BEINERT, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Ratisbona 1985.

J. FEINER, M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 vols. en 7 tomos, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1965-1976:

I. *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik.*
II. *Die Heilsgeschichte vor Christus.*
III/1-2. *Das Christusereignis.*
IV/1-2. *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde.*
V. *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte.*

Ed. cast. de estos volúmenes: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid 1975, [2]1980:

I. *Fundamentos de la teología como historia de la salvación.*

II. *La historia de la salvación antes de Cristo.*
III. *El acontecimiento Cristo.*
IV/1. *La Iglesia. Acontecimiento salvífico de la comunidad cristiana.*
IV/2. *La Iglesia: culto, sacramentos, gracia.*
V. *Tiempo intermedio y consumación escatológica.*

M. LÖHRER, CH. SCHÜTZ, D. WIEDERKEHR (dirs.), *Ergänzungsband: Arbeitshilfen und Weiterführungen*, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1985 (vol. suplementario de la obra anterior).

Herders theologisches Taschenlexikon, dir. por K. RAHNER, 8 vols., Friburgo de Brisg. [9]1982.

Lexikon für Theologie und Kirche, dir. por J. HÖFER y K. RAHNER, 10 vols., 1 de índices, 3 suplem. sobre el concilio Vaticano II, Herder, Friburgo de Brisg. [2]1957-1967 (ed. especial, 1986).

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, dir. por P. EICHER, 4 vols., Munich 1984s. Citado según la trad. cast., *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1989s.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, dir. por K. GALLING, 6 vols., 1 de índices, Tubinga [3]1957-1965 (ed. especial, 1986).

M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, 6 vols. en 13 tomos, 1 tomo de índices, St. Ottilien [2]1979-1982:

I. *Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie.*
1. *Die Initiative Gottes auf menschliche Antwort hin.*
2. *Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation.*
II. *Gott der Eine und Dreieinige. Der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes.*
III. *Gott der Schöpfer.*
IV. *Gott der Retter durch Jesus Christus.*
1. *Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi.*
2. *Das Sein Jesu Christi.*
V. *Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche.*
1. *Das Wesen der Kirche.*
2. *Die Leitung der Kirche.*
3. *Das heilshandeln der Kirche (Das Wort. Die Eucharistie als Zentralsakrament).*
4. *Das Heilshandeln der Kirche (Taufe, Firmung, Weihe, Busssakrament, Krankenölung, Ehe).*
5. *Maria, Mutter Christi und Mutter der Kirche.*
VI. *Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender.*
1. *Gott als der durch Christus Vergebende.*
2. *Gott der Vollender.*

Existe trad. cast. de un manual anterior de M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, 8 vols., Rialp, Madrid:

I. *La Trinidad de Dios*, 1960.
II. *Dios creador*, 1959.
III. *Dios redentor*, 1959.
IV. *La Iglesia*, 1960.
V. *La gracia divina*, 1959.
VI. *Los sacramentos*, 1961.
VII. *Los novísimos*, 1961.
VIII. *La Virgen María*, 1961.

Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, dir. por A. DARLAP y K. RAHNER, 4 vols., Friburgo de Brisg. 1967-1969. Citado según la trad. cast., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona 1972 (varias ediciones).

Theologische Realenzyklopädie, dir. por G. KRAUSE y G. MÜLLER, 15 vols. (de los 30 previstos) hasta 1986, Berlín 1976ss.

PANORÁMICA DE LOS TRATADOS DOGMÁTICOS Y DE SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1. EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA
(Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Ratisbona)

Canon
Dogma y declaración dogmática
Epistemología teológica
Evolución de los dogmas
Fe
Hermenéutica
Historia de los dogmas
Historia e historicidad
Inerrancia
Inspiración
Jerarquía de verdades
Magisterio eclesiástico
Misterio de fe
Recepción
Revelación
Sagrada Escritura
Sentido de fe de los creyentes
Teología
Teología dogmática
Teólogos
Teologúmeno
Tradición
Verdad de fe

2. DOCTRINA DE DIOS
(Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn)

Acción de Dios
Agnosticismo
Amor
Analogía
Apropiaciones
Ateísmo
Cognoscibilidad de Dios
Conocimiento divino
Cuestión de sentido
Dios
Discurso acerca de Dios
Doctrina de Dios
Doctrina trinitaria
Errores trinitarios
Experiencia de Dios
Fideísmo
Misterio de Dios
Nombres de Dios
Ontologismo
Paternidad de Dios
Personalidad en Dios
Personas en Dios
Presciencia de Dios
Propiedades de Dios
Providencia
Pruebas de la existencia de Dios

Religión
Teología natural
Tradicionalismo
Trinidad
Unicidad de Dios
Voluntad de Dios

3. DOCTRINA DE LA CREACIÓN
(Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Würzburgo)

Ángeles
Azar
Causalidad
Conservación del mundo
Contingencia
Cosmogonía
Cosmología
Creación
Creación, relatos de la
Creatio ex nihilo
Criaturalidad
Deísmo
Demonios
Diablo
Dualismo
Ecología
Entelequia
Esquema espacio-tiempo
Estado originario
Fe creacionista y ciencias de la naturaleza
Gloria de Dios
Hominización
Imagen del mundo
Mal
Males
Maniqueísmo
Materia
Mitos de la creación
Monismo
Naturaleza
Pecado hereditario
Permisión de Dios
Principio
Protología
Revelación primitiva
Solicitud de Dios
Teodicea
Teología de la creación
Teoría evolutiva y fe creacionista

4. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA
(Prof. Dr. Bernhard Georg Langemeyer, Bochum)

Alegría
Alma
Amor al prójimo y amor a Dios
Antropocentrismo
Antropología teológica
Autonomía y teonomía del hombre
Comunión
Conciencia
Concupiscencia
Corporeidad del hombre
Corazón
Creacionismo y generacionismo
Criaturalidad del hombre
Culto
Cultura
Decisión
Derechos y dignidad del hombre
Educación
Enfermedad
Hombre
Hombre y mujer
Humanidad
Identidad
Imagen del hombre
Imagen y semejanza de Dios
Imitación de Cristo
Individuo
Lenguaje
Libertad
Matrimonio y familia

Monogenismo y poligenismo
Mortalidad del hombre
Paz
Pecado y culpa
Personalidad del hombre
Problema carne-espíritu
Razón
Responsabilidad con respecto al mundo
Sexualidad del hombre
Sociedad
Sufrimiento
Tentación
Tolerancia

5. CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA
(Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Munich
Prof. Dr. Lothar Ullrich, Erfurt)

Acontecimiento de Cristo
Ascensión de Cristo
Bajada de Cristo a los infiernos
Ciencia y conciencia de Jesucristo
Cristocentrismo
Cristología
Dios hombre
Encarnación
Errores cristológicos
Evangelios de la infancia
Fe de Jesucristo
Humanidad de Jesús
Investigación sobre la vida de Jesús
Jesús histórico
Logos
Mediación de Jesucristo
Milagro
Ministerios de Jesucristo
Misterios de la vida de Jesucristo
Modelos cristológicos
Modelos soteriológicos
Pasión y muerte de Jesucristo
Preexistencia de Jesucristo
Reconciliación
Redención y liberación
Representación vicaria
Resurrección de Jesús
Resurrección, relatos de la
Salvación
Soteriología
Teología de la cruz
Teoría de la satisfacción
Títulos cristológicos
Unión hipostática

6. MARIOLOGÍA
(Prof. Dr. Franz Courth, Vallendar)

Apariciones de María
Asunción de María a la gloria de Dios
Criterios de conocimiento mariológicos
Dogmas marianos
Importancia salvífica de María
Inmaculada concepción de María
María
Mariología
Maternidad divina de María
Mediación de María
Principio mariológico fundamental
Veneración de María
Virginidad de María

7. ECLESIOLOGÍA
(Prof. Dr. Werner Löser, Francfort del Meno)

Apóstol
Apostolicidad de la Iglesia
Atributos de la Iglesia
Autoridad en la Iglesia

Catolicidad de la Iglesia
Celibato
Cisma
Colegialidad
Comunidad
Concilio
Confesión
Confesión de fe
Constitución de la Iglesia
Cuerpo de Cristo
Derecho eclesiástico
Diácono
Diálogo
Discipulado
Ecclesia ad Abel
Eclesiología
Ecumenismo
Excomunión
Herejía
Iglesia
Iglesia e Iglesias
Iglesia local
Infalibilidad
Jerarquía
Judaísmo e Iglesia
Ministerio en la Iglesia
Misión
Misterio de la Iglesia
Modelos de unidad
Monacato y vida religiosa
Mujer en la Iglesia
Necesidad salvífica de la Iglesia
No cristianos
Obispo
Papa
Pertenencia a la Iglesia
Primado
Profeta
Pueblo de Dios
Sacerdocio común
Sacerdote
Santidad y pecaminosidad de la Iglesia
Seglar
Sínodo
Sucesión apostólica
Testimonio
Unidad de la Iglesia
Visibilidad de la Iglesia

8. PNEUMATOLOGÍA
(Prof. Dr. Karl Heinz Neufeld, Roma)

Acción del Espíritu
Carisma
Espíritu Santo
Espiritualidad
Experiencia
Filioque
Inhabitación del Espíritu Santo
Oración
Persona
Pneumatología
Profecía
Renovación carismática

9. DOCTRINA DE LA GRACIA
(Prof. Dr. Georg Kraus, Bamberg)

Alianza
Certeza de la salvación
Disposición para la gracia
Doctrina de la gracia
Elección
Errores teológicos sobre la gracia
Filiación divina
Gracia
Justificación
Ley y evangelio
Mérito
Naturaleza y gracia
Obras
Predestinación
Santo, santidad, santificación
Sistemas acerca de la gracia
Virtudes teologales
Voluntad salvífica universal de Dios

10. TEOLOGÍA SACRAMENTAL
(Prof. Dr. Günter Koch, Würzburgo)

Absolución
Arrepentimiento
Bautismo
Bautismo de deseo
Bautismo de niños
Carácter indeleble
Cena, relatos de la
Comunión bajo las dos especies
Concelebración
Confesión de los pecados
Confirmación
Eucaristía
Ex opere operato
Examen de conciencia
Hilemorfismo
Indulgencias
Institución de los sacramentos
Intercomunión
Matrimonio, sacramento del
Número septenario de los sacramentos
Orden, sacramento del
Palabra y sacramento
Penitencia
Penitencia, sacramento de la
Potestad de la Iglesia para perdonar pecados
Presencia real
Sacramentales
Sacramento
Sacramentos de iniciación
Satisfacción
Signos sacramentales
Teología mistérica
Teología sacramental
Unción de los enfermos

11. ESCATOLOGÍA
(Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Munich)

Anticristo
Apocatástasis
Cielo
Concepciones escatológicas
Escatología
Espera próxima
Estado intermedio
Futuro
Infierno
Inmortalidad
Juicio
Limbo
Milenarismo
Muerte
Parusía
Purgatorio
Reino de Dios
Resurrección de los muertos
Tiempo
Vida eterna

ABSOLUCIÓN. → Arrepentimiento, → penitencia (sacramento de la), → potestad de la Iglesia para perdonar pecados. En la doctrina sacramentaria la absolución designa la liberación de sus pecados del pecador arrepentido en el sacramento de la penitencia. Se realiza a través del sacerdote que posee la jurisdicción para oír confesiones, y obtiene su eficacia de la potestad de la Iglesia para perdonar los pecados.

1) Esa potestad de perdonar los pecados se otorga en el NT a la comunidad en su conjunto y a la vez a sus representantes ministeriales enviados por Cristo (Mt 18,18; Jn 20,23). La absolución sacerdotal representa una concreción vinculante de la mentada potestad de perdonar pecados.

2) En tiempos de la penitencia canónica de la Iglesia la absolución se identificó en buena parte con la reconciliación del penitente con la Iglesia (*reconciliatio cum Ecclesia*), que era asunto del obispo y a la que se atribuía a la vez la plena reconciliación con Dios. En la edad media se discutió por mucho tiempo si el perdón de los pecados graves se debía al arrepentimiento del penitente, y en tal caso qué importancia podía seguir teniendo la absolución (si era meramente declaratoria, por ejemplo). Por otra parte, Hugo de San Víctor, por ej., hacía hincapié en que el perdón sólo se obtenía a través del sacerdote. En Tomás de Aquino se da una síntesis: la contrición perfecta justifica al pecador bautizado, mas no sin el propósito (al menos implícito) de recibir el sacramento de la penitencia y, con él, la absolución. En el sacramento de la penitencia los actos penitenciales y la absolución actúan a manera de materia y forma, de modo que también aquí la colaboración subjetiva del receptor contribuye directamente a la recepción gratuita y sacramental del perdón divino. Esta síntesis se ha conservado en lo esencial hasta el presente.

3) En un texto doctrinal el concilio de Trento enseña que «la forma del sacramento de la penitencia, en que está principalmente puesta su virtud consiste en aquellas palabras del ministro: *Yo te absuelvo*, etc.» (Dz 896, DS 1673). Y condena la afirmación de que «la absolución sacramental del sacer-

dote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados están perdonados al que se confiesa» (Dz 919, DS 1709). Si en Trento se prescribe la fórmula absolutoria en una forma indicativa (frente a la forma deprecativa utilizada también en la Iglesia romana antigua), ello no significa que no sea válida la forma deprecativa de las Iglesias orientales. El nuevo *Ordo Paenitentiae* de 1973 resume en una fórmula varias formas de decir: «Dios, el Padre misericordioso, ha reconciliado consigo al mundo por la muerte y resurrección de su Hijo y ha enviado el Espíritu Santo para el perdón de los pecados. A través del ministerio de la Iglesia te otorgue perdón y paz. Así, yo te absuelvo de tus pecados en el nombre...»

4) Las *Iglesias de la reforma* conocen ciertamente un otorgamiento autorizado de la reconciliación con Dios en Jesucristo, pero rechazan la absolución judicial por medio del sacerdote. El diálogo con esas Iglesias debería acentuar, en el sentido de la nueva fórmula absolutoria, el carácter de servicio de la absolución, aun cuando se trate de un servicio plenipotenciario y (en sentido analógico) judicial.

5) Con ello está indicada la dirección teológica más importante en la hora actual: la absolución es una concreción del servicio ministerial de la Iglesia. Tiene como meta (como el sacramento de la penitencia en general) la plena promesa del perdón de Dios para el pecador arrepentido, y no su condena. La negativa de la absolución sólo puede presentarse en el caso de que el penitente no lleva al sacramento de la penitencia las condiciones requeridas (o que la absolución se reserve a una instancia eclesiástica superior). Todavía queda por hacer mucha reflexión teológica acerca de las relaciones entre absolución y perdón de los pecados sobre la base del arrepentimiento del pecador y ateniéndose a los datos tradicionales.

Bibliografía. *a* y *c)* CTD VII, p. 176-183; K. RAHNER, *Busssakrament,* en LThK^2 II, 826-838; *b)* cf. las monografías sobre el sacramento de la penitencia.

GÜNTER KOCH

ACCIÓN DE DIOS. → Dios, → experiencia de Dios, → milagro, → propiedades de Dios. La teología estudia la acción de Dios bajo el aspecto de su amor, libertad y omnipotencia.

1) La Sagrada Escritura reconoce en la realidad experimental a Dios como «el que hace vivir a los muertos y llama a la existencia lo que no es» (Rom 4,17). Se establece con ello que la acción divina es un todo que apunta siempre de forma directa a la criatura individual.

2) En la historia de la teología la acción divina como tal se da por supuesta, sin que merezca una reflexión específica; cuando esto ocurre se trata las más de las veces de cuestiones particulares, como la posibilidad y realidad del milagro. Pero es importante la idea que Tomás de Aquino introdujo en la teología: Dios como causa primera no actúa al lado de las

causas segundas, o más allá de las mismas, sino como un poder creativo actual. En la hora presente esa idea la ha recogido Teilhard de Chardin: «Dios hace que las cosas se hagan.»

3) El magisterio ha entrado en el tema de la acción divina rechazando las concepciones panteístas, que entienden a Dios como un mero dinamismo mundano. El Vaticano I subraya la *capacidad* operativa personal de Dios (Dz 1783, DS 3002).

4) El tema no se discute entre las diferentes confesiones.

5) La teología habrá de concentrarse sobre todo en que Dios actúa (el *hecho*), mientras que el *cómo* sigue envuelto en el misterio como Dios mismo. Hoy hay que «explicar» la operatividad histórica y concreta de Dios no de un modo mitológico, sino presentándola más bien desde la escatología de la resurrección de Jesús y de la esperada resurrección de los muertos. Las categorías intelectivas para ello puede proporcionarlas Rom 4,17: la acción divina es siempre un obrar creativo y por ende, como se ve claramente en la resurrección de los muertos, una autocomunicación definitiva de ese Dios. De ahí recibe su significado y sentido toda la acción concreta y particular de Dios.

Bibliografía. *a)* TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben*, Düsseldorf 1985, esp. p. 104-106, 114-116; *b* y *c)* W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie* II, Gotinga 1980, p. 112-128; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, p. 67-100 (trad. cast., *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974); → Providencia (bibliografía).

WILHELM BREUNING

ACCIÓN DEL ESPÍRITU. → Carisma, → Espíritu Santo, → gracia, → Iglesia, → inspiración, → ministerio en la Iglesia, → sacramento. Con esta expresión se designan aquellos efectos que tienen por autor al Espíritu Santo y que permiten a la experiencia humana reconocerle como tal.

1) Como en la Sagrada Escritura no hay un concepto preciso del Espíritu, tampoco resulta fácil una sistematización de los efectos que se le atribuyen. El «espíritu del Señor» como aliento de vida es ante todo una fuerza con la que Yahveh puede aprehender y dotar al hombre de forma transitoria o duradera (cf. Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6; pero también Núm 24,2; 1Sam 10,5-13 y Núm 11,17.25; 27,18; Dt 34,9; 1Sam 16,13), en orden a una acción heroica, como portavoz de Dios (profecías, bendiciones), o para un ministerio (profeta, rey). El efecto es psíquico, pero apunta a la alianza y su mantenimiento. Como fuerza éticamente eficaz se puede percibir el espíritu en las promesas de transformación futura (sobre todo Is 11,1-3), como resultado de la salvación cumplida en el hombre. Para lograr esa fuerza se puede orar ya en el AT.

Como fuerza de Dios se muestra también el Espíritu en el NT mediante

curaciones y señales, como doctrina, visiones e intuiciones proféticas. Al lado de esos efectos transitorios tanto el libro de los Hechos como las cartas de Pablo relacionan la acción del Espíritu como cometidos o ministerios permanentes (cf. 1Cor 12,28: profetas, doctores), sobre todo con la profesión de apóstol. El efecto especial de la *santificación* se expresa con la idea del bautismo de fuego (Mt 3,11; Lc 3,16s) y con la efusión pentecostal del Espíritu (Act 1,8; 2,3s). Además de las personificaciones de la fuerza divina, en Pablo y en Juan se encuentran textos que apoyan la concepción del Espíritu Santo como una persona que actúa.

2) Como acción del Espíritu entiende la tradición los milagros y señales, los denominados dones del Espíritu o carismas. En los Símbolos antiguos todo ello se concreta como dones de vida (DS 3), encarnación (DS 10, etc.), divinidad esencialmente igual al Padre y al Hijo (DS 29), asistencia (DS 41), elocución por medio de los profetas (Dz 9, DS 41). Según Is 11,1-3 son «siete los dones» del Espíritu, que se dan siempre, mientras que los carismas se consideran como dones especiales para el tiempo de la constitución de la Iglesia. La posibilidad de una acción del Espíritu más allá de las fronteras de la Iglesia constituida no llegó a contemplarse seriamente.

3) El magisterio eclesiástico ha distinguido y matizado la acción del Espíritu *en la historia de la salvación* (inspiración, encarnación, bajada sobre Jesús del Espíritu en el bautismo, permanencia en Jesús, de ahí que el Espíritu sea especialmente «Espíritu de Cristo»), *en la vida de la Iglesia* (como «alma de la Iglesia» produce su unidad y la asiste en asuntos de fe y dirección) y *en la vida de gracia de los fieles* (origen de la gracia creada, de los «siete dones» y de los carismas, inhabitación; ilumina en la justificación y en la práctica de las virtudes y colabora en los sacramentos).

4) El movimiento ecuménico se entiende como resultado de la acción del Espíritu, que no se limita a una sola Iglesia entendida en un sentido confesional. Desde esa concepción se abren caminos en los que las Iglesias pueden encontrarse y entenderse entre sí bajo el impulso del Espíritu Santo.

5) La acción del Espíritu, tal como el hombre la experimenta en la comunión eclesial o en su vida personal, constituye el fundamento para un conocimiento pleno de la revelación y de la historia de la salvación, así como la base para una existencia realmente cristiana. La multiplicidad de testimonios bíblicos y de la experiencia en el curso de la historia cristiana reclama una explicación coherente y una incorporación efectiva de la acción del Espíritu a una visión teológica de conjunto. Con ello se plantea de antemano la tarea de una distinción que no se puede acometer sin unos criterios adecuados. Sobre la acción del Espíritu descansa la posibilidad de una doctrina del conocimiento teológico y espiritual, que conoce sus criterios decisivos y la evidencia de los mismos como fundamentados en el acto mismo de fe. Determinadas experiencias e intuiciones se presentan explícitamente como acción del Espíritu. Pero muestran también como tal la existencia natural del hombre (a partir de la creación), de modo que esa acción del Espíritu se presenta siempre en una estructura doble (acción del Espíritu

explícita y la realidad en que se presenta esa acción explícita como resultado de una acción no explícita del mismo Espíritu). De lo cual deriva directamente la tarea de tener que distinguir. Esa doble estructura característica se explica también por el hecho de que la acción del Espíritu siempre hay que representársela en algo distinto que explícitamente se califica como acción del Espíritu y que sólo desde allí se hace también patente en la evidencia de la realidad cotidiana y creada. Por tal motivo es imposible un tratamiento aislado de la acción del Espíritu o resulta confusa una tematización consecuente de la misma que excluyera la acción pneumática real. A la inversa, la acción del Espíritu es relevante para todos los sectores y temas de la fe, por cuanto que se trata de su carácter conforme a la revelación y por cuanto que un juicio espiritualmente matizado es indispensable en el cristianismo para cualquier decisión vital y personal.

Bibliografía. *a)* P. VAN IMSCHOOT, *Geist*, BL, p. 534-544 (cf. en cast., *Espíritu*, en DB, p. 606-619); *b)* H. GUNKEL, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes*, Gotinga [3]1909; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona [2]1968; ídem, *No apagueis el Espíritu*, en *Escritos* VII, 84-99; *c)* → Espíritu Santo.

KARL HEINZ NEUFELD

ACONTECIMIENTO DE CRISTO. → Cristología, → misterios de la vida de Jesucristo, → salvación. Con esta expresión se alude a los sucesos y acciones que tienen su centro en Jesucristo y que son importantes para nuestra salvación.

1) El NT, que se apoya en la predicación de los apóstoles, no nos ofrece una doctrina abstracta de Dios y de la redención por Cristo, sino que «lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la palabra de la vida, eso es lo que anunciamos» (1Jn 1,1), a saber: los actos y palabras poderosos de Jesús (Lc 24,19); el rechazo, la pasión, muerte, resurrección, ascensión al cielo y envío del Espíritu de Jesús como exaltación a la derecha de Dios (cf., por ej., Act 2,22-36; 1Cor 15,3-5). En todo ello el acontecimiento de Cristo aparece cual consumación de la obra salvífica de Dios (Heb 1,1; cf. Éx 3,14).

2) En la época patrística se insiste en el acontecimiento de Cristo contra la gnosis, que lo falseaba convirtiéndolo en material de una especulación sobre los eones intemporales (Ireneo, *Adv. haer.;* y también ya en 1Jn 4,2). En la edad moderna, D.F. Strauss lo entendió como revestimiento mitológico de una verdad universal, mientras que G.W.F. Hegel lo veía como un autodesarrollo dialéctico del concepto de absoluto.

3) El magisterio ha insistido siempre en el carácter de acontecimiento de la → revelación, como lo demuestran las afirmaciones de los Símbolos antiguos del cristianismo. En la predicación y los sacramentos no sólo se apela

al hombre para que tome conciencia del acontecimiento de Cristo, sino que el mismo *acontece* y se realiza para cada uno (LG 1-17).

4) Dentro del ecumenismo cristiano no hay diferencias fundamentales. Sin embargo los reformadores protestantes estuvieron más interesados en los hechos del acontecimiento de Cristo que no la escolástica con su mentalidad objetivista y ontológica. En el desarrollo posterior a la reforma creció, dentro de la exégesis histórica y filológica, el interés por el Jesús de la historia; en contra está la vinculación al Cristo de la fe en el dogma (ortodoxia luterana), la relación afectiva (pietismo), el idealismo especulativo (G.W.F. Hegel) y en la pura relación existencial (teología kerygmática radical).

5) La teología se apoya en el acontecimiento de Cristo como un hecho de la historia contingente. En él no sólo se manifiesta una idea divina (panteísmo), ni es tampoco un compendio o un ideal de algo distinto de Cristo (existencialismo, moralismo), ni es la expresión de una idea (Hegel). Hoy, partiendo del acontecimiento de Cristo, el interés se orienta hacia una *cristología funcional,* por cuanto que en la obra de Cristo se desvelan tanto el misterio de su persona y envío como el misterio de su relación con Dios. Con ello precisamente se plantea también la cuestión de las condiciones ontológicas del acontecimiento de Cristo: el acceso a Cristo es a la vez histórico *y* transcendental, por cuanto que en el *kerygma* aparecen el sentido y el fundamento transcendente del acontecimiento de Cristo.

Bibliografía. K. KERTELGE (dir.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus,* QD 63, Friburgo de Brisg. [2]1977; K. LEHMANN, *Die Frage nach Jesus von Nazareth,* en W. KERN (dir.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* II, Friburgo de Brisg. 1985, p. 122-144; H. MÜHLEN, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz,* Cath(M) 18 (1964) 108-142; H. RISTOW, K. MATTHIAE (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín 1960; L. SCHEFFCZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute,* QD 72, Friburgo de Brisg. [2]1978; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* en *Gesammelte Werke* IV, ed. por W. BEHLER y A. V. STOCKHAUSEN, Düsseldorf 1987, p. 183-265; B. WELTE, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik,* en ídem, *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblische Anfänge und die Lehrformel von Nikaia,* QD 51, Friburgo de Brisg. 1970, p. 100-117.

GERHARD L. MÜLLER

AGNOSTICISMO. → Analogía, → cognoscibilidad de Dios. Por tal se entiende la actitud que niega la posibilidad de conocer a Dios, porque todo lo suprasensible escapa al conocimiento. Sus efectos pueden ser una conducta mundana y materialista o una tristeza desesperanzada.

1) La Sagrada Escritura acentúa la cognoscibilidad de Dios como un

dato fundamental de la existencia humana, a la vez que salvaguarda su carácter misterioso.

2) La tradición recoge ese razonamiento en la teología negativa (Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa): Dios como tal es cognoscible, precisamente porque su esencia permanece incomprensible.

3) En contra del agnosticismo, el Vaticano I acentúa la cognoscibilidad de Dios por la razón y la revelación (Dz 1785, DS 3004), en tanto que el Vaticano II (DV, cap. I) pone el acento en la autocomunicación de Dios en Jesucristo.

4) La teología reformada acentúa la condición pecadora del hombre, por la que vive alejado de Dios en una lejanía de la que no puede librarse por sí mismo. Por ese motivo se muestra escéptica frente a un conocimiento natural de Dios.

5) La teología tiene siempre, pero muy especialmente hoy, el cometido de conciliar la cuestión divina que irrumpe en el hombre con el Dios que habita en la oscuridad y el misterio y que él quiere superar con su amor. Por lo mismo, la teología tiene que enfrentarse con un agnosticismo «aporético», que de esa oscuridad concluye el absurdo del mundo; y ha de enfrentarse asimismo con un agnosticismo banal, que supone sí un «ser superior», pero al que no quiere incorporar a las decisiones concretas de la vida. La teología, sin embargo, se guarda (valorando la crítica de Kant) de una sobreestima de la razón y sabe que también el silencio acerca de Dios puede estar sostenido por la comunión con él.

Bibliografía. *a)* H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985, p. 118-123; *b)* H.R. SCHLETTE (dir.), *Der moderne Agnostizismus,* Düsseldorf 1979; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen,* 2 vols., Darmstadt 1971; *c)* H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios,* Herder, Barcelona 1987, p. 35.

WILHELM BREUNING

ALEGRÍA. → Cielo, → esperanza, → salvación, → tristeza. Es un sentimiento subjetivo agradable. Conceptualmente la alegría pertenece por lo mismo al mundo sentimental. Se distinguen unos movimientos alegres transitorios (emociones) y unos sentimientos relativamente duraderos. El sentimiento básico del gozo apunta a la armonía, que es la conjunción lograda de las diferentes manifestaciones vitales del hombre. Y mientras que las emociones o estímulos alegres se pueden provocar en gran medida, el sentimiento básico de alegría no está en nuestra mano. De ahí que la alegría vaya estrechamente ligada con la felicidad, en el doble sentido de «tener felicidad» —es decir, suerte o fortuna— y de «ser feliz».

1) Según el testimonio de la Biblia la alegría la provoca la proximidad de Dios que salva y ayuda (Neh 8,10), y que se experimenta en los acontecimientos históricos (Sal 126; 92,5s), en la ley (Sal 119,16), en el templo (Sal

122,1), en la oración (Sal 33,21; 37,4) y en los bienes de la vida cotidiana como dones del creador (Sal 104). Y es en virtud de la experiencia de esa proximidad de Dios, irrevocable y definitiva en Jesucristo, que la alegría se convierte en el sentimiento fundamental y decisivo del cristiano (Flp 4,4). El evangelio de Jesucristo es un mensaje que provoca alegría (Lc 2,10). La gozosa expectativa de la consumación de la salvación la mantiene el cristiano en lo más íntimo de su corazón aun en medio de la tristeza, el dolor y el miedo que experimenta a lo largo del camino hacia la consumación (Mt 5,11s; 2Cor 7,4; 1Pe 1,6-9). Porque es fruto del Espíritu (Gál 5,22) y participación inicial en la gloria de Cristo (Col 1,12s).

De esa alegría en Dios distingue la Escritura el placer fugaz, que acompaña al deseo de los bienes particulares y que desaparece con ellos (1Jn 1,15-17; cf. Sal 73).

2) La alegría que de manera indefectible colma a todo el hombre se trocó, por influencia sobre todo de san Agustín, en el compendio de la salvación: la visión beatificante de Dios (*visio beatifica*). Con ello retrocedió en la teología el efecto corpóreo-cósmico de la alegría en Dios. En la edad moderna el aspecto salvífico de la alegría fue suplantado por el de la → libertad. El movimiento romántico, contrario a la ilustración, hizo más tarde de los sentimientos el lugar genuino de la experiencia religiosa y del conocimiento teológico. Contra esa concentración en la vivencia religioso-emocional, la teología de nuestro siglo ha acentuado la seriedad de la decisión y del seguimiento con la cruz. La alegría se contempla principalmente en conexión con la promesa de la salvación futura. En tanto que expectativa gozosa, ciertamente que ya puede experimentarse en la esperanza, pero apunta siempre a lo que está por venir.

3) El concepto de la visión beatificante de Dios —en conocimiento y amor— ha entrado también en la doctrina de fe de la Iglesia (Dz 530, DS 1000), estableciendo que la consumación del hombre consiste en la fruición directa de Dios.

4) Desde su tradición, la teología protestante carga el acento sobre todo en la promesa de esa alegría (consolación), mientras que la teología católica y la ortodoxa entienden la alegría como don salvífico que se inicia ya al presente y que se expresa sobre todo en la celebración litúrgica. Pero esa diferente matización caracteriza hoy a los distintos planteamientos teológicos más que a las diferentes confesiones.

5) La conexión entre la alegría en Dios y la salvación del hombre, ampliamente certificada en la tradición creyente, impone hoy a la antropología teológica la tarea de mostrar el hecho y el modo en que todo el hombre, con la pluralidad de sus posibilidades de desarrollo, puede prosperar en Dios y desde Dios y llegar por él a su consumación. Porque la limitación histórico-situacional de las posibilidades y la finitud del tiempo de vida provocan un sentimiento básico de tristeza, que no permite realmente una alegría serena como señal de una existencia humana plenamente lograda. Con la fe en la venida absolutamente beatificante de Dios al hombre, la alegría de la vida

humana se convierte en una forma anticipada de la esperada consumación del hombre en Dios.

Bibliografía. *a)* J. MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, Munich [4]1974; *b)* TH. HAECKER, *Metaphysik der Fühlens*, Munich 1950.

GEORG LANGEMEYER

ALIANZA. → Eucaristía, → ley y evangelio, → voluntad salvífica universal de Dios. En la visión teológica la alianza es la comunión personal y dialógica entre Dios y el hombre, que Dios, llevado de su amor absolutamente libre, ha instituido en la historia para ayudar así al hombre a su salvación.

1) La alianza (hebreo, *berit*; griego, *diatheke*; latín, *foedus* o *pactum*) es un concepto capital del AT, tanto por su contenido como por el número de veces que ocurre; también en el NT —aun apareciendo menos veces— es un concepto axial, ya que la obra salvífica de Jesucristo es el fundamento de la nueva alianza. El AT la describe con el vocablo *berit*, que tradicionalmente —aunque al presente se discute— se ha traducido por «alianza» o «pacto» y es la historia viva en la que Dios establece de continuo y desde planteamientos nuevos una comunión con el hombre: el pacto con Noé (Gén 9,8-17), el pacto con Abraham (Gén 15,7-21), la alianza con el pueblo de Israel en el Sinaí (Ex 19-24). Notas características de estos grandes pactos son: el hecho de que la iniciativa de los mismos arranca exclusivamente de Dios, que brinda su alianza por pura gracia y sin mérito alguno por parte del hombre. El objetivo de la alianza es el establecimiento de la comunión viva entre Dios y el hombre, comunión que aporta a éste la salvación como el bien supremo. La alianza del Sinaí comporta un procedimiento pactista por ambos lados: Dios se liga con plena libertad a los hombres, y su proceder está determinado por la bondad (misericordia) y la lealtad; y Dios exige del hombre obediencia y lealtad a sus instrucciones. Cierto que el hombre es un interlocutor de la alianza, pero Dios sigue siendo el Señor absoluto de la misma, que garantiza la salvación con la lealtad del hombre a dicha alianza y amenaza con la desgracia si el hombre quebranta la alianza pactada. En la época del destierro de Babilonia aflora en Jeremías, Ezequiel y el Deutero-Isaías la idea de una nueva alianza, que es interna a la vez que universal. En esa alianza nueva el amor de Dios opera una transformación íntima de su pueblo, una renovación del corazón (Jer 31,33; 32,40; Ez 36,26), abarca escatológicamente a todos los pueblos (Is 55,3-5), actuando el Siervo paciente de Yahveh como mediador universal de la salvación (Is 42,6s; 49,6). Oseas describe metafóricamente esa alianza escatológica como un «pacto matrimonial» (Os 2,21s).

El NT porta como mensaje esencial la idea de que Dios ha realizado en Jesucristo la nueva alianza prometida por los profetas (Act 3,24-26); la alianza del Sinaí queda positivamente anulada, por cuanto que sus promesas

de salvación han encontrado su perfeccionamiento y consumación escatológica con la obra salvífica de Jesús (Lc 1,68-72). La proclamación explícita de la nueva alianza se da en los relatos de la → cena: en las palabras pronunciadas sobre el cáliz explica Jesús la entrega sangrienta de su vida en la cruz como «sangre de la alianza» (Mt 26,28; Mc 14,24) o como la «nueva alianza en mi sangre» (Lc 22,20; 1Cor 11,25). En antítesis tajantes destaca Pablo la diferencia entre la deformada vieja alianza y la nueva alianza: es la oposición entre ley y evangelio, entre esclavitud y libertad (Gál 3-5), entre la letra que mata y el espíritu que vivifica, entre lo caduco y lo permanente (2Cor 3,6-18). En Hebreos, y bajo el esquema de categorías cultuales, hay una elaborada teología de la alianza (Heb 7,1-10,18): como sacerdote eterno y perfecto, Jesucristo es «fiador de una alianza mejor» (7,22); con su sacrificio único en la cruz, que produce la redención eterna, es «el mediador de una nueva alianza» (9,15).

2) En la historia de los dogmas el concepto de alianza no desempeña ningún papel especial, ni en la teología de la era antigua ni en la de la edad media.

3) No existen declaraciones explícitas del magisterio sobre el tema de la alianza.

4) Desde la reforma protestante, la teología historicosalvífica de la alianza adquiere una importancia extraordinaria, siempre como algo específico de la teología reformada. Ulrico Zuinglio († 1531) pone el cimiento para la que luego se llamará *teología federal,* en el sentido de que, desde la creación hasta la consumación, no hay más que una única alianza. Según J. Calvino († 1564) la alianza pactada con los patriarcas es la alianza del evangelio, que tiene en Jesucristo su fundamento único y con cumplimiento definitivo (*Inst.* II, 9-11). A diferencia de Zuinglio y de Calvino, en la época siguiente toda una serie de teólogos reformados desarrolla la idea de una doble alianza, que posteriormente quedará refrendada con la autoridad de la Confesión de Westminster (1647). Siguiendo el esquema de promesa y cumplimiento, se establece la distinción entre una alianza temporal de obra, que está escrita en el corazón del hombre, y una alianza eterna de gracia, que se realiza escatológicamente en Jesucristo. De ese modo la teología federal prevalece en la doctrina reformada del siglo XVII alcanzando su esplendor clásico con J. Coccejus († 1669). Tras una larga pausa, ya en el siglo XX recoge K. Barth la idea historicosalvífica de la alianza (KD III/1 y IV/1). Para Barth no hay más que una alianza: la de la elección eterna por gracia; el AT y el NT son la realización unitaria de la alianza de gracia, que tiene su fundamento desde toda la eternidad en el Dios hombre Jesucristo y se cumple y consuma en su obra de reconciliación escatológica; la ley —en la secuencia de evangelio y ley— no es la oposición, sino una parte del evangelio; creación y alianza están en una relación dialéctica, es decir, que la alianza es el fundamento interno de la creación y la creación el fundamento externo de la alianza. Desde la perspectiva ecuménica sorprende al presente que los teólogos luteranos rechacen la posición de Barth por la preeminencia del evangelio y la

subordinación positiva de la ley; en las obras corrientes de la dogmática católica (por ej., MySal II) ha tenido buena acogida la relación dialéctica de orden de la creación y orden de la redención expuesta por Barth.

5) El concepto de alianza presenta la gracia de Dios como una voluntad divina de comunión: por su libre decisión personal y amorosa Dios establece la relación con el hombre, y eleva al hombre sin mérito alguno por parte de éste a la categoría de interlocutor y partícipe de su amor operativo de la salvación. Hasta tal punto se interesa Dios por el hombre que una y otra vez proclama renovadamente su voluntad de comunión en la historia humana. Sin embargo deja al hombre en plena libertad para aceptar o rechazar la alianza. Pero el hombre que dice sí a la oferta de alianza de Dios puede alegrarse sobre su participación en el amor divino y obtener a la vez la fuerza para cumplir las cláusulas de la alianza establecidas para su salvación.

De ese modo la idea de alianza caracteriza las relaciones entre Dios y el hombre como una comunión personal de vida y de destino, en la que se salvaguarda a la vez la distancia infinita entre Dios y el hombre, que es como decir la divinidad de Dios y la condición criatural humana.

No sólo para definir la relación entre Dios y el hombre sino también para esclarecer las relaciones entre el AT y el NT tiene una importancia especial la idea de alianza, ya que señaliza en todas las perspectivas dogmáticas tanto la continuidad como la diferencia entre ambos Testamentos. Por lo que hace a la → epistemología teológica, se echan ahí de ver la unidad y la diversidad de la revelación veterotestamentaria de Dios y su revelación neotestamentaria: es el mismo Dios que en los pactos y alianzas del AT proclama su voluntad de comunión con el hombre y que en la encarnación de su Hijo revela como una nueva alianza la vinculación más íntima entre Dios y el hombre. Jesucristo es simultáneamente la eliminación y el cumplimiento del AT por cuanto que, como corporización viva de la voluntad divina de comunión, confiere a la alianza del AT una realidad insuperable y definitiva. Con ello se perfila en la alianza, desde el aspecto soteriológico, una voluntad salvadora por parte de Dios que corre y se prolonga sin interrupción en la historia de la humanidad y que con la obra salvífica de Jesucristo da un giro impensablemente nuevo a esa historia de la salvación.

En la perspectiva eclesiológica la alianza pasa del antiguo al nuevo pueblo de Dios, es decir, de Israel a la Iglesia; mientras que como un pueblo limitado Israel ejerció un cometido salvífico también limitado, la Iglesia está de antemano afincada en todos los pueblos y a los pueblos todos es enviada como mensajera de salvación. Tanto en el AT como en el NT hay algunos símbolos sensibles de la alianza; pero el signo veterotestamentario de la alianza, que fue la circuncisión y el servicio litúrgico de los sacrificios sangrientos, han sido sustituidos en la nueva alianza por los sacramentos del → bautismo y de la → eucaristía, en la cual se hace presente (de una manera incruenta) el sacrificio único de la alianza de Jesucristo, ofrecido en la cruz.

Y desde la perspectiva escatológica la alianza antigua constituye un estadio de transición a la eternidad de la nueva alianza, que se ha realizado

inicialmente con la venida de Jesucristo y se consuma con su retorno (→ reino de Dios).

Bibliografía. *a)* L. KRINETZKI, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem AT und NT*, Düsseldorf 1963; *b)* K. BARTH, KD III/1, Zurich 1945, p. 44-377; IV/1, Zurich 1953, p. 22-83; A. DEISSLER, W. KERN, J. SCHARBERT, MySal II, Einsiedeln 1967, p. 243-271, 441-454, 1083-1142; *c)* L. PERLITT, *Bundestheologie im AT*, Neukirchen 1969.

GEORG KRAUS

ALMA. → Corporeidad del hombre, → estado intermedio, → hombre, → inmortalidad, → muerte, → personalidad del hombre, → resurrección de los muertos. En sentido teológico el alma es el fundamento vital unitario del hombre en su totalidad de cuerpo y espíritu. Al concepto de alma va ligada la afirmación teológica de que la vida del hombre como tal procede en definitiva de Dios, y por ello a Dios pertenece, escapando a la violencia y manipulación humanas. Sólo Dios es el Señor de la vida. De ahí se sigue la responsabilidad del hombre ante Dios por lo que respecta a su propia vida (su alma) y la de sus semejantes, los hombres (pastoral).

1) En la Sagrada Escritura alma significa frecuentemente «vida» u hombre viviente. La palabra «alma» puede también designar el sujeto de las manifestaciones vitales, sobre todo de las espirituales y conscientes. Como tal, el alma está sujeta al juicio divino (premio y castigo) y es receptora de la vida eterna. Aunque sea de un modo marginal (literatura sapiencial del AT, cartas tardías del NT) se puede rastrear una influencia greco-helenística; sin embargo, la vida eterna del alma se considera siempre un don salvífico de Dios e incluye la resurrección del cuerpo.

2) El concepto greco-helenístico de alma descansa sobre la experiencia de la oposición que media entre el mundo espaciotemporal del cuerpo, que se percibe con los sentidos, que surge y pasa, y el mundo de las ideas y de los juicios con un valor independiente del espacio y del tiempo. Esos dos campos ontológicos heterogéneos se reúnen en el hombre, que consta de un cuerpo caduco y de un alma eterna e inmortal. De acuerdo con ello, la salvación consiste en la liberación del alma de las cadenas del mundo corpóreo y caduco.

La teología ha pretendido diferenciar la fe cristiana y liberarla de esa concepción de la salvación. Todo el hombre, con cuerpo y alma, ha sido creado bueno por Dios. Pero la distinción conceptual entre alma y cuerpo, como las dos substancias parciales de las que el hombre se compone, ha continuado influyendo en el pensamiento teológico hasta el presente. Sólo en la gran escolástica (Tomás de Aquino) volvió a entenderse el alma como el principio vital e informativo de todo el hombre. Pero bajo la influencia de la moderna filosofía del espíritu (R. Descartes) volvió a imponerse una vez

mas en la teología y en la piedad la oposición entre alma y cuerpo (conciencia y materia).

3) El magisterio ha rechazado la derivación del ser humano de varios principios parciales (por ej., espíritu, alma, cuerpo) manteniendo el único principio vital unitario de todo el hombre: es el alma el principio informativo del cuerpo (*anima forma corporis:* DS 902, Dz 481). El magisterio rechazó asimismo como error teológico las especulaciones renacentistas que negaban la existencia y la inmortalidad del alma individual (Dz 738, DS 1440; cf. GS 14).

4) Los teólogos protestantes han encontrado dificultades sobre todo con la doctrina de la inmortalidad del alma, porque no procede de la Biblia sino de la filosofía griega. Recientemente, sin embargo, esa doctrina ha sido también objeto de discusión en la teología católica.

5) En la antropología empírica apenas si juega ya ningún papel el concepto de alma, y también en la teología se sustituye a menudo por las nociones de «hombre» o «persona». Pero la experiencia que subyace en ese concepto, fundada en la distinción entre el pensamiento-volición espiritual, de una parte, y la percepción sensible, de la otra, sigue siendo un fenómeno importante también desde el punto de vista teológico.

Bibliografía. *a)* J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen Diskussion,* EdF 117, Darmstadt 1979; G. GRESHAKE, *«Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie,* en W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie,* QD 106, Friburgo de Brisg. 1986, p. 107-158.

GEORG LANGEMEYER

AMOR. → Dios, → doctrina trinitaria, → gracia, → justificación, → Trinidad, → voluntad salvífica universal de Dios. Es un concepto teológico fundamental, por cuanto que designa una realidad que puede expresar la esencia de Dios del modo más claro y profundo, y que por lo mismo puede ser también el motivo supremo para toda actuación humana y criatural desde la fe.

1) El AT habla a menudo del amor de Dios, aunque sin emplear la palabra misma, por ej., en la forma práctica con que presenta la misericordia de Dios. El profetismo desarrolla ya una teología reflexiva sobre el amor, aplicada ante todo al pueblo de Dios (por ej., Os 11,1-9; Jer 31,20), aunque aparece también la idea del amor a todas las criaturas (por ej., Sal 145,9, muy especialmente en la literatura sapiencial: Sab 4,10; 7,28).

El NT aportará la revelación definitiva e insuperable del amor de Dios, que se muestra en el ministerio de Jesús y sobre todo en su entrega a la cruz. La literatura epistolar desarrolla ese misterio con las ideas de → reconciliación (Rom 5,8-11; 2Cor 5,18-21), de paz universal (Ef 2,14-18; Col 1,19-21) y de gracia (Rom 5,5). La teología neotestamentaria del amor la

compendia Juan en la afirmación de que «Dios es amor» (1Jn 4,8), que bien puede valer como la definición esencial de la predicación bíblica. El amor universal e insondable de Dios tiene sus consecuencias para nosotros: es ante todo la justificación fundamentada en la Trinidad (Rom 5,1-11; Gál 5,13-26), pero es también la obligación ética de los justificados de dar una respuesta a ese amor, con el doble amor de Dios y del prójimo. Es de nuevo la primera carta de Juan la que expone esas conexiones con el concepto más profundo: «Queridos míos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios; el que no ama es que no ha conocido a Dios», palabras a las que sigue la definición de Dios antes citada (1Jn 4,7s; cf. el contexto de 1Jn 4,1-21).

2) La contribución de la teología al conocimiento más profundo del amor de Dios consiste en explicarlo desde el acontecimiento de Cristo como contenido esencial de los procesos de la vida trinitaria (san Agustín). Éstos consisten esencialmente en una entrega y recepción amorosas, que se manifiestan asimismo *ad extra* en la acción de Dios. Por lo que respecta a la respuesta del hombre que se deriva de todo ello, los primeros padres de la Iglesia, al enfrentarse con la gnosis, desarrollan la idea de que el amor es el genuino conocimiento de Dios (Evagrio Póntico, *Ad Anat.*, lo llama la «puerta del conocimiento», PG 40,1221). Juan Crisóstomo y Agustín agregan una visión sacramental y eclesiológica: el amor como esencia íntima de la entrega sacrificial de Cristo es el espíritu de la Iglesia como cuerpo de Cristo, por lo cual para el cristiano el amor a Dios y el amor al prójimo se identifican (*De civ. Dei* 10,5). La edad media reflexiona sobre las relaciones entre ese amor y el amor de sí mismo. Tomás de Aquino los ve esencialmente relacionados entre sí. Otros —de los que Bernardo de Claraval es el principal exponente— hacen hincapié en que el verdadero amor ha de salir del sujeto.

3) El magisterio eclesiástico no ha tratado explícitamente el amor de Dios, aunque sí ha hecho afirmaciones sobre el amor como virtud teologal en el justificado: la justificación es inseparable del amor gratificante de Dios y sólo se consuma en el amor del justificado (DS 1530s, 1559, 1561, 1567; Dz 800, 819, 821, 827).

4) Con vistas a la unión de los cristianos y a la unidad de la Iglesia, una teología ecuménica y reflexiva sobre el amor bien podría servir de norma y ayudar al ecumenismo a encontrar la fe común vinculante.

5) Los datos de la revelación convergen en que es preciso ver el amor como definición básica de toda la realidad —la de Dios y, en consecuencia, también la de las criaturas—. De ahí que el cometido de la teología no pueda ser otro que el dejar que Dios hable como el Dios que ama y sacar de ahí los impulsos para poder ver el amor también como un proceso básico que abarca todos los campos de la vida del hombre: las relaciones con Dios, consigo mismo, con los semejantes y también (en razón de la actual problemática ecológica) con el mundo como creación del amor de Dios. Y ciertamente que deberá tener en cuenta el hecho de que ese amor a menudo ya

no es posible verlo en la historia particular ni en la universal debido al ocultamiento de Dios (→ propiedades de Dios). La afirmación de que Dios es amor fácilmente representa por ello una tentación y es siempre un reto para el creyente. Sólo puede aceptarse cuando se reconoce que ese amor tiene su culminación paradójica en la entrega del Hijo a la cruz. Por ser el «argumento» más incomprensible del amor de Dios es también el más convincente. De ahí que la fe sólo pueda consumarse en el amor, cuando conduce a la comunión de vida con el crucificado. Sólo de ahí puede sacar asimismo la esperanza no sólo de que puede soportar la tentación, sino también hacerla fecunda. Al propio tiempo el amor crucificado llama al hombre a preocuparse y colaborar con el plan originario de Dios —que a pesar del pecado no puede dejarse de lado— que es el de convertir a los hombres en hijos de Dios por amor y de permitirles llegar a la comunión de su vida trinitaria (cf. Ef 1,4). Semejante conducta puede contribuir a poner de manifiesto que el amor es de hecho el lazo más íntimo de toda la realidad. Ése es el núcleo de la misión cristiana, tanto por lo que se refiere a los individuos como a la cristiandad en general.

Bibliografía. *a* y *c)* O.H. PESCH, *Amor,* en DCT I, p. 35-50; *b)* → Dios.

WILHELM BREUNING

AMOR AL PRÓJIMO Y AMOR A DIOS. → Amor, → corazón, → fe, → imitación de Cristo. Las expresiones «amor al prójimo» y «amor a Dios» expresan, en forma sintetizada, la norma de vida de los cristianos. Amor significa aquí la entrega completa y de todo corazón del hombre a sus semejantes y a Dios. A la teología dogmática le compete presentar la fe en Jesucristo como su fundamento necesario y establecer la conexión interna entre el amor al prójimo y a Dios.

1) El mandamiento del amor al prójimo y a Dios puede encontrarse ya en el AT (Dt 6,4s; Lev 19,18). Allí tiene su base y cimiento en la elección por Yahveh. El amor al prójimo apunta en consecuencia fundamentalmente al connacional —eso sí, incluso al de sentimientos hostiles— y se extiende también al extranjero que habita en el país de Israel. En el NT el precepto del amor al prójimo se equipara con el mandamiento del amor a Dios (Mc 12,31) y se extiende a todos los hombres; o, más exactamente, a cada uno de los hombres, que se convierte en prójimo (Lc 10,30-37), haciendo especial hincapié en el enemigo, ya que también Dios «es bueno aun con los desagradecidos y malvados» (Lc 6,35; Mt 5,43-48).

La radicalización del mandamiento del amor tiene su razón de ser en el amor de Dios al hombre, que se impone a través de Jesús. Mediante el amor al prójimo se cumple la Ley, se cumple la voluntad de Dios (Rom 13,10). El que ama vive del amor que procede de Dios (1Jn 4,7s). En el NT se habla relativamente poco del amor a Dios. El amor de Dios al hombre encuentra

su respuesta en el amor al prójimo, porque el amor de Dios se ha experimentado y conocido en el prójimo, en la vida humana de Jesús (1Jn 4,9-12.20; Mt 25,45).

2) La teología ha pasado por alto en gran medida esa conexión bíblica entre amor al prójimo y amor a Dios, por haber enlazado con la experiencia general de Dios y haber visto en Jesucristo primordialmente al Hijo eterno de Dios. Por ello entendió el amor al prójimo como una consecuencia del amor a Dios e intentó sobre todo definir el último: hay que amar a Dios por sí mismo, y a todo lo demás —y en consecuencia al semejante— por causa de Dios. Ello no significa en modo alguno que no haya que amar al semejante por sí mismo también, ya que quien ama a Dios ama todo lo que Dios ama y como lo ama él.

Ese amor perfecto de Dios no puede realizarlo el hombre por sí mismo, sino que Dios lo infunde en el corazón con la gracia divina (Dz 800, DS 1530). El amor de Dios inspirado por la gracia se entendió en la Francia del siglo XVII como un amor totalmente desinteresado, que excluía cualquier interés del hombre por su misma salvación.

3) El magisterio eclesiástico rechazó esa idea, reconociendo con ello un peso inalienable al deseo humano de felicidad y consumación dentro del amor cristiano a Dios. La enseñanza actual no va esencialmente más allá de la tradición, aunque acentúa más la indisolubilidad del amor a Dios y al prójimo al hablar del único mandamiento de amar a Dios y al prójimo (GS 24, AA 8).

4) En la teología protestante, la conducta del cristiano respecto de Dios se designa primordialmente como fe, ya que el hombre en ese terreno sólo puede ser receptor (→ decisión); consecuentemente «amor» se refiere de ordinario al hombre.

5) En nuestro mundo actual todos reconocen al menos como un ideal el amor al prójimo, aunque la realidad quede muchas veces muy lejos. Dios, por el contrario, no es algo evidente en modo alguno; de ahí que la teología arranque del amor al prójimo. Sólo cuando se vive como una realidad puede aclararse lo que significa el amor a Dios, «porque quien no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve» (1Jn 4,20). La posición extrema de que el amor al prójimo hoy no puede significar otra cosa que amor al semejante hay que considerarla como un fenómeno marginal de la discusión teológica, que pasa por alto cómo el amor al prójimo en su singularidad incomparable e inalienable incluye a la vez la apertura al fundamento transcendente de esa singularidad. El reconocimiento explícito de ese fundamento transcendente es lo único que permite ver en el semejante concreto al prójimo ineludible, o al menos ayuda a la larga a tomarlo en serio (→ personalidad del hombre). Ése es precisamente el testimonio vital de Jesús, en el que la fe cristiana confía que el amor al prójimo no sólo no es en definitiva una ilusión, sino que, partiendo del amor de Dios al hombre, se ha hecho una realidad en Jesús y siempre puede ser algo efectivo.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en *Escritos* VI, 271-292; *b)* V. WARNACH, *Agape*, Düsseldorf 1951.

GEORG LANGEMEYER

ANALOGÍA. → Discurso acerca de Dios, → misterio de fe, → propiedades de Dios, → teología, → Trinidad. En el lenguaje teológico la analogía designa el modo y proceder para el tratamiento adecuado de Dios con palabras humanas.

1) La Sagrada Escritura emplea el concepto de analogía en Sab 13,5 refiriéndose a la forma de conocimiento que parte de la grandeza y belleza de las criaturas, y en Rom 12,6 aludiendo a la correspondencia entre lenguaje profético y fe. Debajo subyace el lenguaje fundamental de la Biblia, que quiere conducir a los hombres desde el hecho de la creación al acontecimiento del dominio divino. En ese sentido han de entenderse las parábolas de Jesús que, según Jn 14,9, hace visible en su persona la realidad de Dios. De la posibilidad de descubrir a Dios por sus obras habla Rom 1,18-20, aunque en el horizonte de la cerrazón personal del hombre.

2) La necesidad y la imposibilidad simultáneas de un lenguaje acerca de Dios se expresaron en la teología primitiva mediante el concepto de la llamada «teología negativa»: «Por lo que se refiere a lo divino, las negaciones son verdaderas, y las afirmaciones insuficientes» (Pseudo-Dionisio, *De coel. hier.* 2,3). En la escolástica primitiva habla Anselmo de Canterbury de que Dios es el ser «por encima del cual no puede pensarse nada mayor» y también como el que es mayor que todo lo que podemos pensar. La escolástica hace una teología negativa y afirmativa al referirse a la Trinidad: Dios puede hacerse hombre y morir en la cruz, porque es el amor que se vacía a sí mismo. Y Tomás de Aquino saca la consecuencia en la teología creacionista: Dios no se dice bueno por ser causa del bien, sino que «por ser bueno comunica a las cosas la bondad» (*S. th.* I, 13,2). Con lo cual el amor de Dios que se abre libremente hace posible la analogía como un método que conduce de lo creado hasta el Dios incomparable y absolutamente transcendente.

3) La afirmación fundamental del magisterio reza así: «Del creador y la criatura no se puede predicar ninguna semejanza que no incluya una desemejanza mayor entre ambos» (concilio de Letrán IV: Dz 432, DS 806).

4) Contra una concepción casi exclusivamente filosófica de la analogía destaca Lutero la *theologia crucis*, que enseña a ver a Dios *sub contrario*, es decir, en la forma de la muerte que le es ajena. Es ésa una teología negativa muy concreta, pero cuya meta es hacer comprensible al creyente la incomprensible proximidad de Dios, en el sentido de una analogía de la fe. En el siglo XX la discusión de K. Barth con E. Przywara y G. Söhngen ha mostrado que la *theologia crucis* no elimina la teología de la creación: la analogía no pone a Dios a disposición del pensamiento humano, sino que menciona únicamente el fundamento de la «comprensibilidad» de Dios: también co

mo criatura, el hombre ha sido «comprendido» por Dios desde siempre.

5) La base de la analogía es la peculiaridad del lenguaje para poder designar con conceptos no sólo realidades encerradas en sí (*conceptos unívocos*), sino también para mostrar las mutuas relaciones y semejanzas de las cosas (conceptos *analógicos*, como «sano», que se dice del hombre, de un alimento y de una medicina).

Los conceptos pueden ser *unívocos* (por ej., «auto»): el concepto se identifica con la realidad sin presentar diferencias internas; *equívocos* (por ej., «banco»): se refieren a realidades totalmente diferentes (sitio en que sentarse/institución monetaria), por lo que significan cosas absolutamente distintas; *analógicos* (por ej., «sano»): aluden a cosas que en parte son semejantes y en parte diferentes. Se trata en parte de conceptos equívocos o polivalentes, debido a que las cosas designadas no tienen una identidad completa («sano» puede referirse al «organismo», al «color de la piel», a un «medicamento»). La semejanza puede ser de distinto tipo, y así se distinguen:

— *Analogia proportionis (attributionis):* cuando el contenido conceptual pasa de un concepto principal (*analogatum princeps:* el organismo sano) a otras realidades, que tienen una semejanza proporcional con él (el color sano de la piel muestra la salud del organismo; la medicina ayuda a que el organismo esté sano).

— *Analogia proportionalitatis,* que expresa la semejanza y diversidad de dos relaciones («cuerpo» como organismo físico y como imagen de unas realidades sociológicas: así como un cuerpo tiene muchos miembros, así la única Iglesia tiene muchos carismas).

Como posible lenguaje acerca de Dios, la analogía se fundamenta teológicamente en la autocomunicación de Dios como creador, redentor y consumador. Con ello reciben los hombres una cierta receptibilidad frente a la realidad (creada) como un signo de Dios, con la que se ponen en movimiento hacia el creador. Pero es sobre todo en la encarnación de la segunda persona divina en la que Dios se hace tan presente en la historia que nos abre su ser más íntimo y a la vez lo podemos conocer como un misterio permanente. Así, pues, la analogía es una mediación que conduce hasta las profundidades del misterio divino, que como tal permanece, pero que a nosotros se nos revela por el Hijo en el Espíritu como misterio de amor. Para el conocimiento teológico se sigue de ello un triple paso: 1. Una realidad creada positiva (por ej., *sabiduría*) deberá también predicarse positivamente de Dios por la ordenación de la criatura al creador. 2. Pero el contenido criatural concreto habrá que negárselo a Dios en razón de su transcendencia (Dios *no es sabio* como lo son las criaturas). 3. Pero esa negación sólo quiere llamar la atención sobre la realidad infinita que supera todo lo creado (Dios es *infinitamente sabio*). Estos tres pasos de la *via affirmativa, negativa* y *eminentiae* se relacionan de continuo. Sin embargo, la *via negativa* es el alma del procedimiento, apuntando al cumplimiento que es exclusivo de Dios. Así, pues, la analogía no pone precisamente a Dios en nuestras manos,

sino que nos arrastra hasta él. La analogía en la creación conduce, pues, a la analogía del proceso de fe, en que el Padre se atrae a los hombres por el Hijo en el Espíritu Santo: el Hijo es el camino y el Espíritu otorga la comunión.

Bibliografía. *a* y *c)* H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios,* Herder, Barcelona 1987, p. 35-41; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982, p. 124-132; *b)* B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie,* Düsseldorf 1969; → experiencia de Dios, → cognoscibilidad de Dios, → teología natural (bibliografías).

WILHELM BREUNING

ÁNGELES. → Cielo. Este concepto designa unos seres espirituales que, según muchos textos bíblicos, ejercen una función mediadora por encargo de Dios, y en concreto la función de transmitir sus mensajes (griego, *angelos;* hebreo, *malak* = mensajero).

1) La Biblia del AT, sobre todo en sus tradiciones más antiguas y siguiendo una concepción popular, habla del «ángel de Yahveh». Se trata de un mensajero bondadoso (2Sam 14,17.20; 1Re 19,7), que protege a Israel en el mar de los Juncos (Éx 14,19), golpea a sus enemigos (2Re 19,35), lo guía (Éx 23,20) y le transmite unas obligaciones (Jue 6,11-13). Con todo ello se muestra como un órgano de la gracia de la alianza, como forma personificada de la ayuda divina. En algunos textos difícilmente puede distinguirse de Yahveh, que habla y se aparece (Gén 16,7-9; 21,17-19; 22,11-13). Cuando actúa como una forma de manifestación de Dios, su nombramiento sirve para explicar la transcendencia y el ocultamiento divinos (cf. Éx 33,2s). El AT conoce otros seres celestiales, y hasta una «corte» del creador, que la toma a su servicio en el gobierno del mundo. Después del exilio, y frente a la amenaza de un deslizamiento politeísta, se desarrolló una angelología en toda regla. Según ella, Dios tiene muchos ángeles, que ya le asistieron en la creación del mundo terreno (Job 38,7), son maestros e intercesores de los hombres (ibíd. 33,23) y «recogen» a los que mueren (ibíd. 33,22; cf. Sal 78,49; 89,6.8). Algunos llevan un nombre propio relacionado con su función, por ej., Miguel («¿Quién como Dios?»: Dan 10,13.21) y Gabriel («Fuerte de Dios»: Dan 8,15s).

En el NT se le equipara una vez al Bautista al ángel de la alianza de Yahveh que preparaba el camino (Mt 11,10 y par; Mc 1,2). Por lo general, y como en el AT, los ángeles representan la esfera de la realidad misteriosa dominada por Dios, el otro mundo que rodea al nuestro, que también puede llamarse «cielo» y del que viene Cristo (cf. Gál 4,14; 1Tim 5,21; Heb 12,22). Los ángeles contemplan el rostro de Dios, pero al mismo tiempo realizan servicios en la vida de Jesús, sobre todo al comienzo (Mt 1,20.24; 2,13: el ángel de Yahveh se aparece en sueños a José), en su final glorioso (Mt 28,2-7) y en los momentos de crisis (Mt 4,11; Lc 22,43). Nunca es la suya una actuación autónoma, sino que todo su ser se centra en actuar como

instrumento en las manos de Dios. Lo cual vale incluso en el juicio escatológico, cuando asisten al juez (Lc 12,8s; 2Tes 1,7; Ap 5,11-13; 19,1-3). El ángel de Yahveh acompaña también a la comunidad primitiva cristiana (Act 5,19; 12,7-9; 8,26; 10,3-5). En Pablo prevalece de tal manera Cristo como la presencia liberadora de Dios en el mundo que la importancia de los ángeles retrocede claramente. Dentro de la escuela paulina se combate la mitología gnóstica de los ángeles (Col 2,18; cf. 1,16).

2) Entre los padres de la Iglesia hay que mencionar al obispo san Agustín, con su reserva de que «angelus enim officii nomen est, non naturae» (el de ángel es nombre de oficio, no de naturaleza, *Sermo* 7,3; cf. Gregorio Magno, *Hom. in Ev.* 34,8) y al Pseudo-Dionisio con su extenso tratado sobre la «jerarquía angélica».

3) El magisterio se contenta con declarar que Dios «al comienzo del tiempo» creó tanto a la *creatura angelica* como a la *mundana* y a la *humana* (concilio Lateranense IV, 1215: Dz 428, DS 800). El concilio Vaticano I repite al pie de la letra esa misma doctrina frente al materialismo moderno (Dz 1783, DS 3002).

4) M. Lutero, «siguiendo el NT, ve a los ángeles desplazados por Cristo como mediadores de salvación, aunque los considera colaboradores del "poder ordenador" de Dios, tanto en el gobierno del mundo como en la vida de cada uno» (Gloege: RGG II, 468). J. Calvino destaca el origen popular del lenguaje de la Biblia sobre los ángeles, lo cita ampliamente y observa que no son meras fuerzas divinas ni tampoco impulsos dados por Dios al hombre, como pensaban los saduceos, sino que se trata de «espíritus servidores» (Heb 1,14; *Inst.* I, 14.9; cf. 3-12).

5) La teología dogmática actual tiene que oponerse al axioma radical de R. Bultmann de que la concepción neotestamentaria de los ángeles «huelga» ya para los espíritus científicos e ilustrados. Esa dogmática reconoce sin embargo que el magisterio eclesiástico no ha dado una definición de la esencia de los ángeles, ni nunca ha explicado el modo ni el grado de analogía personal que se les pudiera aplicar. En el orden de la → jerarquía de verdades hay que decir que la doctrina de los ángeles no pertenece al núcleo central de la fe. Sin embargo resulta coherente, como esclarecimiento de la voluntad divina, el que ya desde el momento de la creación cultivase la comunicación con los hombres a través de medios espirituales. El razonamiento acerca de los ángeles incita además a nuestra fe a confesar «cuán limitada es la realidad que nosotros vemos, y que el reino de Dios abarca más de la realidad que nosotros podemos conocer» (Westermann, 125ss).

Bibliografía. *a)* L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, p. 101-115; *b)* C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart-Berlin 1978; *c)* H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im NT*, Friburgo de Brisg. 1958.

ALEXANDRE GANOCZY

ANTICRISTO. → Espera próxima, → historia e historicidad, → milenarismo, → parusía. Según los testimonios del NT y de la tradición cristiana, el Anticristo es una personalidad individual, o una institución que le está sometida, que actúa contra el ordenamiento de Dios y contra el mensaje de Cristo.

1) En el NT la palabra «Anticristo» sólo se encuentra en las cartas primera y segunda de Juan, mientras que la realidad que describe aparece en distintos libros y sobre todo en el Apocalipsis. La aparición del Anticristo se considera el signo previo a la parusía. Si ha de entenderse primordialmente en sentido individual o colectivo no es una cuestión a la que se pueda responder de forma segura. Las afirmaciones neotestamentarias estaban preparadas por la expectación de un poder hostil a Dios o de reinos antidivinos y contrarios a Israel, que ya aflora en el AT y en el judaísmo temprano (cf., por ej., Ez 38; Dan 2,31-45; 7,7s), y cuya encarnación se vio en alguna personalidad impía, sobre todo en Antíoco IV Epífanes, que profanó el templo (Dan 7,19-25; 8,11s; 9,26s), o en algún emperador romano (Ap 13 y 17). En *el discurso escatológico de los Sinópticos* (Mc 13,14; Mt 24,15; cf. Lc 21,20) se encuentra la expresión «abominación de la desolación», formada al hilo de Dan (9,27; 11,31; 12,11), cuyo significado histórico permanece confuso. También resulta insegura la interpretación del hombre de la impiedad de 2Tes 2,3-12, imagen que depende de algunos pasajes veterotestamentarios (Dan 11,36; Ez 28,2; Is 11,4), y al que Cristo destruirá en la parusía con el aliento de su boca. Por el contrario, resultan inequívocas las afirmaciones sobre el Anticristo de 1Jn (1,22-23; 2,18; 4,3) y de 2Jn 7, en que el Anticristo, que aparece tanto en singular como en plural, no sólo ha de entenderse como una figura política sino también teológica, y más en concreto como seductor y embaucador de la comunidad en la última hora. La representación más amplia del Anticristo la da el Apocalipsis, en que el adversario de Cristo y de la Iglesia es descrito en la doble figura de la bestia del mar (13,1-10) y la bestia de la tierra (13,11-18). Según una interpretación corriente la primera bestia simboliza el poder antidivino del imperio romano sobre el trasfondo de un personaje imperial, y la segunda representaría al pseudoprofeta y propagandista del culto al emperador.

2) Distinta ha sido la representación del Anticristo en el curso de la historia, en la que no tanto se le ha entendido cual personaje del futuro cuanto que se le identificaba con determinadas personalidades de la Iglesia y del Estado. Así, sobre todo en *la Iglesia antigua* y bajo la impresión de las persecuciones, se identificó al imperio romano con el Anticristo y en ocasiones se le vio como un Nerón redivivo. A *comienzos de la edad media* se interpreta la historia como una lucha permanente entre Cristo y el Anticristo, según aparece por ejemplo en la teología de la historia de Ruperto de Deutz († 1129/30) o de Gerhoch de Reichersberg († 1175). En *plena edad media* alcanza una gran influencia la filosofía y teología históricas de Joaquín de Fiore († 1202), que interpretaba en un sentido histórico y temporal las imágenes apocalípticas. En el movimiento emparentado de la pobreza

franciscana se equiparó con el Anticristo al papado, que rechazaba las exigencias rigorosas del movimiento, y más tarde se identificó con el personaje apocalíptico al papa Juan XXII. La polémica del Anticristo la prolongan a *finales de la edad media* Wyclif y Hus bajo la impresión del ideal de pobreza evangélica. Desde 1518, y de un modo claro y tajante desde 1522, Lutero califica de Anticristo al papado, por poner su autoridad por encima de la palabra de Dios y por falsear el evangelio. En su tratado *De potestate et primatu papae* Melanchthon ve en el poder temporal del papa los signos del Anticristo. A su vez la teología polémica romana considera a Lutero como precursor del Anticristo. Para los pietistas, todo cristianismo muerto es un anticristianismo. Desde la ilustración, que rechaza el Anticristo junto con el diablo, la vieja concepción del Anticristo pierde relevancia.

3) No hay una toma de posición clara del magisterio eclesiástico en el problema del Anticristo, pese al rechazo, en 1318, de las ideas escatológicas de los *fraticelli* por parte de Juan XXII, que también menciona la doctrina del Anticristo (Dz 490, DS 916).

4) Entre las consideraciones ecuménicas apenas si tiene ya importancia la representación del Anticristo, aunque el concepto como designación del papa aún no ha sido eliminado de los escritos confesionales de la reforma protestante.

5) Si bien las interpretaciones laicas y ateas de la historia resultan ajenas al concepto bíblico del Anticristo, en los últimos tiempos se recurre a veces a ese concepto para calificar ciertos sistemas inhumanos.

Bibliografía. K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento* IV. *Consumación de la obra creadora y redentora,* Herder, Barcelona 1978, p. 19-191; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments,* ed. por J. ROLOFF, Gotinga [3]1978.

JOSEF FINKENZELLER

ANTROPOCENTRISMO. → Antropología teológica, → hombre, → salvación. Es ante todo un concepto metodológico. Se llama antropocéntrica una teología que parte fundamentalmente de la experiencia personal y mundana del hombre y, en consecuencia, sólo permite unas afirmaciones teológicas cuya relación con el hombre puede demostrarse. En muchos contextos el antropocentrismo tiene una significación polémica, achacando a determinadas teologías el que hagan de la experiencia y la capacidad comprensiva del hombre el criterio de lo que Dios pueda ser y obrar.

1) El argumento principal de la Biblia en apoyo de un procedimiento antropocéntrico de la teología es el hecho de que la propia Biblia en su conjunto quiere ser un mensaje de salvación para el hombre. Especialmente el mensaje del NT es la «palabra de salvación» (Act 13,26). Un mensaje que quiere salvar al hombre o abrirle el camino de la salvación, y tiene por

consiguiente que llegar directamente al hombre tal como él se experimenta en el mundo.

2) El origen del concepto se halla estrechamente ligado al giro que la historia del espíritu conoce en la edad moderna, giro que también se designa como antropológico o como vuelta al sujeto. Era un giro que ya la escolástica había preparado, cuando Tomás de Aquino, por ejemplo, veía el sentido de toda la realidad material en que el hombre conocedor la incorporase a su relación espiritual con Dios (→ criaturalidad del hombre). En la edad moderna se entendió a Dios como el supuesto necesario de la subjetividad humana y de la realidad mundana. Por ello pareció que el objeto del conocimiento teológico sólo podía ser la conciencia religiosa, la experiencia divina del hombre. Una teología antropocéntrica llegó a prevalecer en el siglo XIX sobre todo dentro del protestantismo (F. Schleiermacher). También en la teología católica se enfrentó al magisterio eclesiástico a finales de siglo con ciertas tendencias antropocéntricas, especialmente por lo que se refería a la constitución de los → dogmas. Pío X las condenó, junto con otras doctrinas nuevas, en el llamado juramento antimodernista (Dz 2145, DS 3541s). En contra del antropocentrismo dentro del campo protestante, la teología dialéctica (K. Barth) estableció a comienzos del siglo XX el programa de una teología estrictamente teocéntrica. Pero en el marco de esa nueva teología pronto se reanudó una controversia enconada acerca del punto de enlace antropológico de la teología (R. Bultmann, E. Brunner), que más tarde pasó también a la teología católica (K. Rahner).

3) El Vaticano II no recogió el concepto, pero presupone un antropocentrismo relativo como concepción general de cristianos y de no cristianos (GS 12).

4) Prescindiendo de algunas exposiciones exageradamente antropocéntricas de la fe cristiana (por ej., F. Buri), que también en la teología protestante representan posiciones extremas, el concepto de antropocentrismo no señala ya hoy ninguna diferencia confesional. La discusión sobre las rectas relaciones entre teocentrismo y antropocentrismo alienta hoy en todas las confesiones religiosas.

5) Antropocentrismo y teocentrismo no se excluyen mutuamente, cuando se sabe que el hombre en su experiencia personal y mundana inevitablemente se tropieza con el problema de su «de dónde» y «a dónde» últimos, sobre los que no puede decidir por sí mismo, aunque su existencia y su mundo solo adquieren su definición plena a partir de esos extremos. Cuando en el planteamiento de la teología se observa esa realidad, no habría ya que hablar de antropocentrismo, sino de un planteamiento antropológico de la teología.

Bibliografía. *a)* W. Knoch, *Christliche Anthropozentrik als Erbe der Scholastik*, ThGl 72 (1972) 276-291; *b)* J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, Munich 1962.

Georg Langemeyer

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. → Creación, → cristología, → doctrina de la gracia, → hombre, → teología dogmática. Es la disciplina dogmática que estudia las afirmaciones de la doctrina creyente cristiana sobre el hombre, analizando su conexión interna y haciéndolas accesibles al hombre de hoy.

1) El mensaje bíblico acerca de Dios, creador del mundo y señor de la historia, expresa a la vez cómo se experimenta y conoce el hombre a sí mismo en virtud de la fe en ese Dios: como criatura, como elegido, transformado y con unas obligaciones. Estos componentes de la Biblia pueden entenderse y compendiarse en tres aspectos diferentes:

ASPECTOS BÍBLICOS DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Afirmaciones antropológicas de la Sagrada Escritura	*Aspectos antropológicos*
1. Definiciones fundamentales acerca del hombre	Imagen y semejanza de Dios, condición pecadora, llamada a la salvación, etcétera.
2. La Sagrada Escritura como palabra de Dios al hombre	El hombre como ser interpelado y como socio en el diálogo con Dios
3. La Sagrada Escritura como testificación de la palabra de Dios en lenguaje humano y sobre la base de experiencias históricas	Ahondamiento y transformación de la idea que el hombre tiene de sí mismo a través de la revelación divina

2) La doctrina teológica del hombre se desarrolló en el contexto de las distintas parcelas teológicas, sobre todo en la doctrina de la creación, en la cristología (naturaleza humana de Cristo) y en la doctrina de la gracia. Capital importancia alcanzan aquí el concepto de → *alma,* tomado de la filosofía griega, y la afirmación bíblica sobre la → *imagen y semejanza de Dios* en el hombre. El alma, aunque inmortal y «capaz» de Dios, debería entenderse teológicamente como un alma individual creada que sólo por la gracia de Dios puede ser partícipe de lo divino. Igualmente habría que distinguir, a propósito de la semejanza divina, entre la semejanza criatural y la semejanza divina o divinización por la gracia.

Sólo en nuestro siglo, y enlazando con diversos planteamientos antropológicos, se ha reconocido la necesidad de elaborar una antropología teológica autónoma (K. Rahner). Esa necesidad deriva del proceso de la historia del espíritu en la edad moderna, en el cual se verificó el cambio desde una metafísica que abarcaba al hombre y al mundo hacia la subjetividad. La antropología pasó a ser la ciencia fundamental. Pero pronto se dividió en una antropología empírica (con los métodos de las ciencias naturales) y otra filosófica (con un método hermenéutico). La antropología teológica enlazó al principio con esta última (filosofía de la conciencia y de la existencia).

3) La doctrina eclesiástica de la fe sigue el primero de los aspectos bíblicos mencionados en el cuadro sinóptico; y siempre habla del hombre en conexión con la creación, la redención, etc. Pero el Vaticano II tiene en cuenta el aspecto segundo cuando exige que la teología se oriente en su conjunto hacia la realidad pastoral y misionera (OT 16; AG 39; GS 62).

4) La teología protestante la trazó ya M. Lutero al leer toda la Sagrada Escritura en relación con el hombre concreto (segundo aspecto bíblico). Y es una teología que cuenta por ello en su tradición con diversos proyectos de una conexión fundamental entre antropología y teología (por ej., F. Schleiermacher).

5) Desde el punto de vista del primer aspecto bíblico, hoy se manejan en la antropología teológica cinco definiciones del hombre:

ASPECTOS SISTEMÁTICOS
DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Definición teológica del hombre	*Afirmación antropológica*
Condición criatural del hombre	Criatura
Definición hamartiológica	Pecador
Definición soteriológica	Redimido por Cristo
Definición eclesiológica	Miembro de la Iglesia de Cristo
Definición escatológica	Llamado a la vida eterna

Esta enumeración, sin embargo, no puede satisfacer, toda vez que la antropología teológica tiene que hacer inteligibles esas definiciones desde su conexión interna. De ahí que los proyectos más recientes arranquen de los aspectos bíblicos segundo o tercero. Desde el punto de vista del segundo aspecto se empieza por definir al hombre a partir de la palabra de Dios como el pecador necesitado de esa palabra, y después se le verifica como tal recurriendo a la propia experiencia humana y a la antropología empírica (O.H. Pesch). Desde el punto de vista del tercer aspecto, y partiendo de la autoexperiencia filosófica (K. Rahner) y de la antropología empírica (W. Pannenberg), se intenta mostrar la dimensión histórica y religiosa de la experiencia humana, y se pretende entender así la experiencia y definición específica del hombre acerca de la cual da testimonio la Sagrada Escritura. Una comparación de ambos planteamientos demuestra que se asientan en los polos opuestos de las mutuas relaciones con que la teología y la antropología se condicionan la una a la otra. En el enfoque teológico a partir de la palabra de Dios se advierte cómo influye espontáneamente en la definición teológica del hombre una preinteligencia de lo que la palabra de Dios puede significar para el propio hombre, presentando como puramente bíblico lo que sólo es *una* interpretación posible del testimonio bíblico (→ imagen del hombre, → personalidad).

En la antropología actual —la empírica y la filosófica— el planteamiento aparece por lo mismo metodológicamente más limpio, al menos por lo que

respecta a las exigencias teórico-científicas de hoy. Por lo demás, dicho planteamiento comporta el peligro de reducir la experiencia única e incomparable de Dios y del hombre, la revelación bíblica, a lo que es antropológicamente general y plausible (→ antropocentrismo). Ese peligro no obstante es hoy menor, toda vez que las ciencias humanas, debido a sus planteamientos metodológicos heterogéneos, ya no alcanzan una definición del hombre universalmente válida y, en consecuencia, dejan abierto el horizonte posible de la experiencia humana, y en especial de la experiencia religiosa, a lo singular histórico que se da en el proceso de humanización del individuo y de la humanidad.

Bibliografía. *a)* P. EICHER, *Du sollst dir kein Bildnis machen,* en G. BITTER y G. MILLER (dirs.), *Konturen heutiger Theologie,* Munich 1976, p. 21-44; W. KASPER (dir.), *Unser Wissen vom Menschen,* Dusseldorf 1977; *b* y *c)* W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Gotinga 1983; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade,* Friburgo 1983.

GEORG LANGEMEYER

APARICIONES DE MARÍA. → Revelación. Las apariciones de María son expresión de los dones carismáticos y místicos que forman parte de la historia viva de la Iglesia. Hay que definirlas como un *acontecimiento inmanente a la conciencia,* como la denominada *visión a través de la fantasía* o *imaginación* y, por tanto, como un fenómeno místico. A diferencia de lo que ocurre en las llamadas apariciones corporales, en las cuales la impresión sensible procede de un objeto exterior, las apariciones de María suelen calificarse preferentemente como representaciones psicógenas; aquí es Dios el que interviene como apoyo y potenciación de la vida anímica del hombre permitiéndole conocer como presentes y de una manera sensible (mediante la vista y el oído) a personas que normalmente son invisibles (Cristo, María, los santos) o acontecimientos pasados (el nacimiento o la crucifixión de Jesús).

1) La Sagrada Escritura habla de las apariciones del ángel de Dios en sueños (Mt 1,20; 2,12.19), de Elías (Lc 9,8) y, sobre todo, de las apariciones del Resucitado (1Cor 15,8). Ahí se trata de *encuentros personales* de Jesús crucificado y resucitado con varias personas conocidas y a las que se podía preguntar; a dichas personas, Cristo se dio a conocer como alguien que estaba vivo. La *semejanza* con las apariciones de María consiste en el hecho de abrir a algunos discípulos la barrera que esencialmente oculta la realidad de Dios a cualquier tipo de intervención y acceso humanos. Al mismo tiempo, sin embargo, se marca una *diferencia:* las apariciones del Resucitado son constitutivas para la historia de la revelación en la Iglesia primitiva y siguen siéndolo para todo conocimiento creyente de las generaciones venideras; las apariciones de María, en cambio, no lo son en modo alguno.

2) La historia ulterior de la fe, como ya lo hiciera el NT (cf. 1Cor 14,37-40), busca criterios para enjuiciar los fenómenos místico-proféticos. Y ya desde la *Didakhe* (11) se impone como criterio principal el del testimonio de la vida del profeta conforme con la enseñanza y la forma de vida de Jesús. Los maestros de la vida espiritual le darán el desarrollo consecuente. Tomás de Aquino (*S. th.* II-II, 1,74) ve el sentido positivo de tales dones gratuitos en el hecho de que enfervorizan la vida moral de los fieles, aunque sin aportar nuevas verdades de revelación.

3) Las apariciones de María pertenecen al ámbito de las revelaciones privadas, según la doctrina de la Iglesia. Se les otorga una fe humana, de acuerdo con ciertas reglas de prudencia. Caben tanto el rechazo respetuoso como la reserva crítica (Dz 1792, DS 3011).

4) La teología protestante no rechaza en redondo las apariciones de María como parte integrante de las manifestaciones carismáticas y místicas de la Iglesia, y las cuenta entre los fenómenos de religiosidad cristiana «que nunca se abren por completo a una explicación racional y que puede cuestionar tanto los recortes espiritualistas de la teología oficial como el concepto de la realidad unilateralmente trazado según la ciencia clásica de la naturaleza» (D. Rössler, RGG[3] IV, 762).

5) Las apariciones de María (como las revelaciones privadas en general) no pretenden una ampliación de la doctrina de fe, sino que apuntan a la conducta moral de los fieles; son un impulso profético al corazón y la voluntad para la puesta en práctica del depósito tradicional de la revelación con renovada energía y en una situación histórica específica. Son además un signo carismático de la solidaridad de cuantos pertenecen a Cristo por encima del tiempo y de los nacionalismos. En María y con María que se aparece sale al paso la «nube de testigos» (Heb 12,1) que da aliento al esfuerzo cristiano.

Bibliografía. *a)* H.M. KÖSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war* II, Aschaffenburg [2]1964, p. 114-120; L. SCHEFFCZYK, *Die theologischen Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen,* Leutesdorf 1982; R. LAURENTIN, *Marienerscheinungen,* en W. BEINERT y H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde,* Ratisbona 1984, p. 528-555; F. COURTH, *Marienerscheinungen im Glauben der Kirche,* en M. SEYBOLD (dir.), *Maria im Glauben der Kirche,* Eichstätt 1985, p. 112-131; *b)* K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen,* QD 4, Friburgo de Brisg. [2]1958; L. VOLKEN, *Die Offenbarungen in der Kirche,* Innsbruck 1965; *c)* G. ROVIRA (dir.), *Der Widerschein des Ewigen Lichtes,* Kevelaer 1984, esp. J. SCHUMACHER, *Privatoffenbarungen und Marienverehrung,* p. 66-88, y J.B. TORELLÓ, *Echte und falsche Erscheinungen,* p. 89-107.

FRANZ COURTH

APOCATÁSTASIS. → Infierno. Del término griego *apokatastasis* («re conciliación universal»); como término técnico en teología significa el resta

blecimiento escatológico y definitivo de toda la creación, incluyendo a los pecadores, condenados y demonios, a un estado de plena felicidad.

1) En el NT la palabra sólo se encuentra en Act 3,21, donde Pedro, predicando a los judíos, presenta como esperanza mesiánica el restablecimiento de todo lo que Dios había anunciado por boca de sus santos profetas.

2) Un desarrollo teológico de la doctrina de la apocatástasis sólo se da en la escuela de Alejandría. Así, Clemente toma en consideración una delimitación temporal de las penas del infierno. Orígenes, cuyas afirmaciones siguen discutiéndose todavía hoy, desarrolla la doctrina de un reinado de Cristo, que, de acuerdo con Sal 110,1; 1Cor 15,25-28 y Flp 2,5-11, hemos de esperar se extienda sobre la creación entera, lo que equivale a un sometimiento de todos los enemigos a Dios bajo Cristo y por Cristo. Con la apocatástasis empiezan el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 66,22) y el cumplimiento de la unidad de todos con Dios, por la que Cristo oró (Jn 17,21-23) y a la que Pablo alude (Ef 4,13). En el espíritu de Orígenes enseñan la doctrina de la apocatástasis algunos teólogos prestigiosos de la época patrística, como, por ej., Gregorio Nazianceno, Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia y en sus comienzos también Jerónimo. Tras su condena por la Iglesia, la apocatástasis pervive en diversas teorías sobre la disminución de las penas infernales. También en la edad media encontró ciertos defensores.

3) Como la apocatástasis no puede conciliarse con la doctrina de la eternidad del infierno, la Iglesia la ha rechazado en varias resoluciones doctrinales. Por ejemplo, en el sínodo de la provincia eclesiástica de Constantinopla (543) se condena esta sentencia en contra de los origenistas: «Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (Dz 211, DS 411). Indirectamente se condena también la apocatástasis en las declaraciones del magisterio sobre la eternidad del infierno.

4) En tiempo de la *reforma* se rechazan las ideas que afloran ocasionalmente acerca de una reconciliación universal por parte de la *Confesión de Augsburgo* (CA 17), a la vez que se insiste en la eternidad del infierno. En la segunda mitad del siglo XVII reaparece la doctrina de la apocatástasis en los movimientos místico-teosóficos y entre los racionalistas. En el período siguiente esa doctrina aparece vacilante entre los teólogos evangélicos (F. Schleiermacher, E. Troeltsch, J. Weiss, E. Lietzmann). Prestigiosos teólogos protestantes de nuestro siglo rechazan en principio una apocatástasis, pero hablan de una situación abierta entre elección y condenación de Dios (K. Barth) o cuentan con una doble salida a la vez (P. Althaus, E. Brunner). Las afirmaciones sobre el juicio tienen que insertarse en el anuncio dominante de la gracia, de tal forma que éste pueda ser un anuncio de la reconciliación universal (W. Michaelis).

5) Después de que fuera condenada la doctrina de H. Schell sobre la

posibilidad de una apocatástasis moderada, la cuestión ha vuelto a cobrar interés en las últimas décadas a propósito de la posibilidad o realidad del infierno.

Bibliografía. H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, Munich 1977; H. STICH, *Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie*, Eschelbach 1982.

JOSEF FINKENZELLER

APÓSTOL. → Apostolicidad de la Iglesia, → colegialidad, → ministerio en la Iglesia, → papa, → sucesión apostólica. Es la designación con que se conoce a quienes, en virtud de su envío por Cristo resucitado, fundaron o dirigieron las primeras comunidades cristianas.

1) El término griego *apostolos* es probablemente una traducción del hebreo *šali*ʿ*h* significando en consecuencia el representante jurídica y personalmente autorizado. Por lo demás, su contenido concreto lo adquiere el concepto desde su contexto cristológico y eclesiológico. Según Gál 1,17ss y 1Cor 15,1-11, en Jerusalén hubo un vigoroso círculo de apóstoles, a los que estuvo confiada la dirección de aquella primera comunidad. Seguramente que Pedro y Santiago pertenecían a dicho círculo y probablemente también «los doce» que Jesús se había elegido como discípulos. Y según Act 13,1-3 y 14,4.14, en Antioquía se originó otra forma de apostolado: el «apostolado itinerante y carismático». Pablo reunió en sí ambas formas. Él no procedía del círculo de discípulos anterior a la Pascua, pero por eso mismo fue tan importante para él el haber sido hecho partícipe de un encuentro con Cristo resucitado. La relevancia de los apóstoles, y especialmente de Pablo, se debió, por una parte, a su actividad como fundadores y rectores de las comunidades y, por otra, a que fueron los primeros que proclamaron de un modo válido para todos los tiempos venideros el evangelio de la gracia de Dios que se nos comunicó en Jesucristo.

2) Muy pronto, sobre todo en el marco del enfrentamiento con la gnosis, la pertenencia al círculo de los apóstoles se convirtió en criterio de ortodoxia dentro de la Iglesia. Los testigos más relevantes en tal sentido son Ireneo y Tertuliano. En el curso de los siglos adquirió importancia singular el ocupante de la *cathedra Petri*, es decir, el papa como sucesor de Pedro. En la Iglesia católica Pedro gozó siempre de un respeto y veneración especiales. La fundación de la Iglesia por Jesucristo se relacionó con la confesión mesiánica de Pedro y con la promesa que Jesús le hizo (Mt 16,16-18). Las Iglesias reformadas se sintieron más bien ligadas a Pablo, como el gran heraldo del evangelio de la gracia de Dios. De siempre y todavía hoy los apóstoles han sido y siguen siendo venerados como las «columnas» y el «fundamento» de la Iglesia (Ef 2,20; Mt 16,18; Ap 21,14).

3) La posición de los apóstoles en la Iglesia está ampliamente expuesta en LG 19, aunque faltan algunos elementos: el círculo de los apóstoles surgió del círculo de los discípulos; el círculo apostólico tiene la forma de un «colegio», y en el jugó un papel importante y especial Pedro; los apóstoles fueron enviados a predicar el evangelio y extender la Iglesia; la actividad de los apóstoles estuvo dirigida por el Espíritu Santo; el círculo apostólico tuvo su continuación en el colegio episcopal, con el papa a la cabeza; el obrar de los apóstoles ha conservado a través de todos los tiempos un significado normativo en la Iglesia.

4) Han sido sobre todo los exegetas los que han estudiado la posición y cometido de los apóstoles desde el punto de vista ecuménico. Objeto de discusión fue y sigue siendo el tema de si los apóstoles hay que considerarlos como portadores de un ministerio eclesiástico o más bien como portadores de un carisma. En ocasiones ambos aspectos se han considerado como excluyentes. Y se ha discutido y sigue discutiéndose la posibilidad y el modo en que pueden y deben continuarse los cometidos de los apóstoles en la Iglesia.

5) La Iglesia se entiende a sí misma como «apostólica», es decir, vinculada a los apóstoles. Y si quiere entender rectamente el sentido de tal autodesignación, ha de volverse al testimonio bíblico de la llamada y del envío de los apóstoles.

Bibliografía. *a)* P. BLÄSER, *Zum Problem des urchristlichen Apostolates*, en *Unio christianorum*, FS L. Jaeger, Paderborn 1962, p. 92-107; *b)* J. ROLOFF, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965; F. HAHN, *Der Apostolat im Urchristentum*, KuD 20 (1974) 54-77; *c)* J. ROLOFF, G.G. BLUM, F. MILDENBERGER, *Apostel, Apostolat, Apostolizität* I-III, TRE 3 (1980) 445-477.

WERNER LÖSER

APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA. → Apóstol, → sucesión apostólica, → tradición. Con estos términos se designa la unidad de la Iglesia actual con la Iglesia originaria de los apóstoles. En virtud de esa apostolicidad la Iglesia mantiene su identidad en todos los lugares y tiempos.

1) En el NT no se encuentra el concepto como tal, pero sí la realidad que designa. Los escritos del NT debidos a la segunda generación de la Iglesia primitiva (por ej., las cartas pastorales) son testimonios de los procesos por los que la Iglesia se prolonga a sí misma como la Iglesia de los apóstoles. En tales documentos se pone especialmente de relieve la fiel conservación y transmisión de la «doctrina» y del «ministerio» (1Tim 1,3-5; 2Tim 1,13; 2,2; 3,14s; 4,5; Tit 1,5). Cuando en el NT se les designa a los apóstoles como «columnas» y «fundamento» (Ef 2,20; Mt 16,18; Ap 21,14), implícitamente se está afirmando también la apostolicidad de la Iglesia.

2) Muy pronto se consideró la apostolicidad como criterio de la verda-

dera Iglesia (Ireneo, Tertuliano, etc.). En el Símbolo nicenoconstantinopolitano figura la apostolicidad como una propiedad de la Iglesia. En los enfrentamientos del tiempo de la reforma protestante esa nota juega un papel importante. Con ella acentuaban los teólogos reformadores la apostolicidad de la doctrina, mientras que los teólogos católicos insistían en la sucesión ininterrumpida del ministerio que se remontaba hasta los apóstoles. En la teología católica actual se reconoce que la tradición apostólica y la sucesión apostólica constituyen a la vez la apostolicidad de la Iglesia.

3) En los documentos del Vaticano II se expresa esa unión de la sucesión apostólica del ministerio y de la tradición apostólica. En LG 20 aparecen la tradición del ministerio y la tradición del evangelio formando un todo. Especialmente importantes resultan DV 7s. La tradición apostólica abarca todo lo que a la Iglesia apostólica le fue confiado por Jesucristo como algo esencial, para que lo transmitiese a las generaciones futuras. «De esta forma la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» (DV 8). La sucesión apostólica está al servicio de la tradición apostólica. «Para que el evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos "entregándoles su propio cargo del ministerio"» (DV 7).

4) Que la Iglesia de Jesucristo haya de entenderse como apostólica es algo que las Iglesias no discuten. Aunque sí existen concepciones diferentes acerca de la cuestión de los elementos en que necesariamente ha de reflejarse la apostolicidad y cómo cada Iglesia actual puede hacer presente tal apostolicidad. La apostolicidad de la Iglesia ha sido tema de una conversación del «Grupo común de trabajo entre la Iglesia católica y el CEI» (cf. *Katholizität und Apostolizität*, en ÖR 20 [1971] 185-210).

5) Sólo en tanto que apostólica responde la Iglesia a su esencia y cometido. Con su apostolicidad mantiene su vinculación a su fase originaria y normativa y conserva su identidad. La apostolicidad de la Iglesia se representa en un amplio entramado de estructuras y realizaciones, certificadas ya esencialmente como apostólicas en el NT y que se han transmitido a través de la historia. Así, por ejemplo, la apostolicidad de la Iglesia se afirma cuando se transmite la predicación apostólica, cuando se celebran los sacramentos, cuando se transmite el ministerio apostólico y se lleva a cabo su servicio, cuando se conserva el domingo como día del Señor y cuando los cristianos actúan en el mundo con su testimonio y su servicio.

Bibliografía. *a)* O. KARRER, *Apostolizität der Kirche*, LThK² I, p. 765s; *b)* Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, MySal IV/1, p. 535-599; W. LÖSER, *Apostolische Kirche*, en ídem (dir.), *Die römische-katholische Kirche*, Die Kirchen der Welt XX, Stuttgart 1986; *c)* F. MILDENBERGER, *Apostel, Apostolat, Apostolizität* III, TRE 3 (1978) 466-477.

WERNER LÖSER

APROPIACIONES. → Trinidad. En la teología trinitaria se entiende por apropiaciones los enunciados por los que se atribuyen a una determinada persona divina propiedades o actividades que en realidad son comunes a las tres, pero en las cuales la peculiaridad de las personas juega un papel especial poniendo en juego sus mutuas relaciones reales.

1) El NT designa a Cristo como sabiduría de Dios (1Cor 1,30). La «sabiduría» vincula íntimamente a Cristo y al Padre, pero a la vez pretende afirmar algo que caracteriza a la persona del Hijo hecho hombre en su singularidad. Flp 2,9-11 centra la atención en el poder amoroso del Padre. El Espíritu Santo aparece como el don de Dios por excelencia, cuando se le asignan como «frutos» suyos «amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y templanza» (Gál 5,22).

2) La forma de expresión de las apropiaciones se trueca, sobre todo en la escolástica (Buenaventura), en un instrumento sutil de la teología trinitaria.

3) Contra el abuso de la doctrina de las apropiaciones, en el sentido de un triteísmo, el magisterio hizo hincapié en que las obras de Dios *ad extra*, exteriores, son estrictamente comunes a las tres personas como causa eficiente (Dz 703, DS 1330).

4) La doctrina de las apropiaciones no representa ningún motivo de controversia entre las diferentes confesiones.

5) Sin discutir en modo alguno la causalidad eficiente en el obrar divino hacia fuera, que es una causalidad única, cabe sin embargo preguntarse si la esencia de Dios como → amor personal-relacional no marca en principio y de raíz el ser de las criaturas. En tal caso las apropiaciones, como atribución de propiedades o actividades a una persona, afirman también algo sobre el modo de obrar de las tres personas divinas relacionadas entre sí, y por tanto, sobre la vida interna de la Trinidad. Con toda verdad habrá que considerar el encuentro con el Dios que se comunica como un movimiento vivo hacia el Padre en el Espíritu Santo y por Cristo. La creación y la salvación se convierte así en «campos de aplicación» de la doctrina de las apropiaciones.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, p. 344s; *b)* HP. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*, BGPhMA, NF 26, Münster 1985; *c)* CTD II, p. 312.

WILHELM BREUNING

ARREPENTIMIENTO. → Pecado y culpa, → penitencia, → penitencia (sacramento de la). El arrepentimiento, núcleo esencial de la penitencia y núcleo asimismo de los actos del penitente en el sacramento de la penitencia, es un apartarse del propio pecado con un movimiento derivado del conocimiento y de la volición (y sería de desear que también del sentimiento), a la vez que una vuelta a lo que Dios quiere y al mismo Dios. Como arrepentimiento perfecto o *contrición (contritio)* tiene su motor principal en el amor

a Dios, mientras que como arrepentimiento imperfecto o *atrición (attritio)* su motivo está sobre todo en el temor a Dios (éticamente valioso) así como en lo perjudicial y peligroso del pecado y en el temor del infierno. En la concepción cristiana todo arrepentimiento va ligado a la generosidad de Dios dispuesto a perdonar y está sostenido por su gracia.

1) Bajo el término arrepentimiento, así como bajo la idea de penitencia, en el NT late siempre el concepto de *metanoia*. Pero tanto en el AT como en el NT existe un cierto número de términos que describen la misma realidad. La conversión o vuelta (cf. Zac 1,3), un «espíritu contrito, un corazón contrito y humillado» (Sal 51,19), una «tristeza según Dios» que induce a un cambio en la manera de pensar (cf. 2Cor 7,9s), son otras tantas descripciones del arrepentimiento, las cuales se condensan en la parábola del hijo pródigo que decide volver a casa de su padre (cf. Lc 15,18).

2) La reflexión teológica sobre el arrepentimiento empieza en la edad media. Desde el siglo XII se establece ya la distinción entre *contritio* y *attritio*, aunque al principio sea todavía bastante imprecisa. El primero que diferencia ambos conceptos por el motivo es Durando de san Porciano († 1334), idea que iba a influir en todo el desarrollo posterior: de un lado; está el amor de Dios, que es un don de gracia; del otro, prevalece el temor de Dios, que va unido al recto amor de sí mismo, siendo bien diferentes los motivos de cada uno. Más tarde estalló una controversia enconada entre los llamados «contricionistas», que reclamaban como motivo del arrepentimiento un cierto amor de Dios, al menos inicial, con exigencia que se extendía también al sacramento de la penitencia, y los denominados «atricionistas», que pensaban poder renunciar a ese motivo amoroso; el magisterio de la Iglesia prohibió tal controversia (1667).

3) En el concilio de Trento el magisterio eclesiástico describe el arrepentimiento como un «dolor del alma y detestación del pecado con propósito de no pecar más en adelante» (Dz 897, DS 1676). Con lo cual hace ciertamente demasiado hincapié en el aspecto emocional del arrepentimiento. En contra de la posición de los reformadores protestantes el concilio pone de relieve que ese arrepentimiento «no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito e iniciación de una nueva vida, sino también el aborrecimiento de la vieja» (ibíd.). También se apropia el concilio la distinción entre arrepentimiento o contrición perfecta (*contritio caritate perfecta*) y la contrición imperfecta o atrición. La primera reconcilia al hombre con Dios incluso antes de la recepción efectiva del sacramento de la penitencia, que por lo demás ha de incluirla al menos de forma implícita, mientras que la atrición sólo justifica con el sacramento de la penitencia (cf. Dz 898, DS 1677s; Dz 915 DS 1705). No obstante lo cual, la atrición es «un don de Dios e impulso del Espíritu Santo» que dispone al penitente para impetrar la gracia en el sacramento de la penitencia (ibíd.).

4) Según la concepción de los reformadores protestantes no es el arrepentimiento lo que justifica al hombre, sino única y exclusivamente la palabra perdonadora de Dios. Ciertamente que de ese arrepentimiento se sigue

una «enemistad» para con el pecado. Y por supuesto que son incompatibles la justificación del pecador y la voluntad de seguir pecando. La tradición católica, sobre la que se impone una nueva reflexión a fondo, de que todo arrepentimiento justificante descansa en la bondad graciosa y generosa de Dios, posiblemente no dista tanto de esta concepción.

5) La reflexión teológica sobre el arrepentimiento deberá tener en cuenta sobre todo los elementos siguientes: *a)* El arrepentimiento es un hecho dialógico en el que Dios dice la primera palabra, que es la palabra de su buena disposición para perdonar; el hombre puede y debe responder a esa palabra volviéndose a Dios y apartándose de su pecado de forma consciente y libre y, a ser posible, poniendo también en juego el sentimiento. *b)* En la respuesta del arrepentimiento, que Dios hace posible, la vuelta a Dios se encuentra estructuralmente en primer plano (sin que lo esté necesariamente en el plano temporal o en el psicológico). A la luz del amor perdonador de Dios se pone claramente de manifiesto tanto el «extravío» del pecado como la voluntad de Dios, cual camino que lleva de la autodestrucción a la verdadera realización de sí mismo. *c)* También el arrepentimiento tiene siempre un complejo carácter procesal, que desde el comienzo se emprende con la gracia de Dios y así, al estar motivado por razones de índole religiosa y no ser un mero disgusto humano por el propio fracaso y sus secuelas, incluye el amor divino otorgado por Dios. En el fondo no se puede establecer si el arrepentimiento es perfecto o imperfecto, pero se puede confiar en que Dios lo anime y estimule con su amor y pueda así convertirse en una contrición perfecta.

Bibliografía. *a* y *c)* CTD VII, p. 195-205; H. VORGRIMLER, *Penitencia-perdón*, en DCT II; *b)* A. ESSER, *Das Phänomen Reue*, Colonia 1963; J. RATZINGER, *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*, en E.CHR. SUTTNER (dir.), *Busse und Beichte*, Ratisbona 1972, p. 21-37.

GÜNTER KOCH

ASCENSIÓN DE CRISTO. → Bajada de Cristo a los infiernos, → parusía, → resurrección de Jesús. La ascensión de Cristo es un elemento interno de la fe en la resurrección de Jesús, por cuanto que con ella se pone de manifiesto la glorificación o exaltación de Jesús (del Hijo *encarnado*) hasta el Padre y su soberanía escatológica (como Mesías y *Kyrios*), aunque al mismo tiempo sigue presente y operando la salvación en su Iglesia (por mediación del Espíritu Santo) hasta que regrese para el juicio final.

1) En el NT la creencia en la ascensión de Cristo se expresa mediante distintas imágenes o representaciones: «ser exaltado» (Flp 2,9; Act 2,33; 5,31; según Jn 8,28; 12,32.34; 3,14 es a la vez la exaltación del Hijo del hombre hasta la cruz); «ser glorificado» (Jn 7,39; 12,16.23; 17,1); «acogido en gloria» (1Tim 3,16) o «entrar en su gloria» (Lc 24,26); «pasar/regresar al

Padre/a Dios» (Jn 13,1.3); «subida del Hijo del hombre» (que corresponde a la «bajada», Jn 3,13; 6,62); «ir al Padre» (que corresponde al «salido del Padre»; Jn 16,28), cf. «subir al Padre» (Jn 20,17). Sobre el trasfondo de Sal 68,19 y de Sal 110,1 la glorificación o exaltación de Jesús se describe como una marcha triunfal al cielo o como un proceso de intronización a la diestra de Dios, con lo que el Resucitado alcanza el dominio soberano «sobre el universo» y «por encima de todas las cosas» (Ef 4,8-10; 1,20s; cf. 1Pe 3,22; Mc 16,19). La exaltación a Señor, Mesías e Hijo (Rom 1,4; 14,9; Act 2,36), a intercesor (Rom 8,34), guía y salvador (Act 5,31), que va ligada a la resurrección, se orienta escatológicamente al juez de la parusía (1Tes 1,10; Act 10,40-42; 17,31). Según Mt 28,18ss, al Resucitado se le ha dado «todo poder en el cielo y en la tierra» y personalmente se mantiene con su comunidad «todos los días hasta el fin del mundo». Sólo Lucas presenta en Act 1,9-11 (cf. Lc 24,50ss; Mc 16,19) con una narración escueta, y de acuerdo con su teología de la historia salvífica, la ascensión de Jesús al cielo, aunque sin describirla propiamente; según ese relato una «nube» (= la dimensión del poder y soberanía de Dios) «lo arrebató a los ojos de ellos», y entonces los «apóstoles» presentes, los «testigos» (cf. Act 1,8.22; 10,41) reconocieron en aquella última aparición a Jesús crucificado y resucitado como al que definitivamente se «iba» a Dios, a estarse junto a él; el mensaje angélico les reveló la conexión de la ascensión de Cristo con su parusía.

Los datos básicos de la cristología postpascual más antigua son la expectación de la parusía y el contenido de la idea de exaltación (desarrollada teológicamente), así como la conciencia de que el Resucitado estaba vivo y presente. La expectación del Hijo del hombre se apoya (tal vez) en el mensaje del Jesús histórico y muy pronto la recogió como auténtica la joven comunidad para expresar su fe en Jesús crucificado que ahora vivía en el cielo y su inminente parusía como juez escatológico (por ej., Mc 14,62 y par; cf. Mt 13,26 y par; Lc 12,8s y par). Hacia un horizonte de expectación similar apunta también la antigua homología judeocristiana, recogida y ampliada por Pablo (Rom 1,3s).

La importancia salvífica de la ascensión de Cristo se describe de diversos modos: la «partida» y la «glorificación» son necesarias para que sea enviado el Espíritu y surja la Iglesia (Jn 16,7; 7,39; Lc 24,49; Act 1,8; 2,32; Ef 4,8-12); se prepara así la «morada» (Jn 14,2); la resurrección de Jesús es tan eficaz en los creyentes (por el bautismo), que su vida ya ahora «está oculta en Dios» (Col 3,1) y «con Cristo tienen un puesto en el cielo» (Ef 2,20). En Hebreos se describe la consumación del sumo sacerdote Cristo en su entrega a la muerte en cruz remitiéndose al Sal 110,1 y presentándola como una entrada en el santísimo del cielo (4,14; 6,20; 7,25-27; 9,11s.23-26). Así llegó a ser el «iniciador y consumador de la fe», que «está sentado a la derecha del trono de Dios» (12,2; cf. 1,3.13; 8,1; 10,12s).

2) Melitón de Sardes (*Hom. in Pascha*, 100-105) ve como un todo la resurrección de Jesús, su ascensión al cielo, la presencia del Señor exaltado y su sesión a la derecha del Padre. Para Ireneo la «ascensión corporal» forma

parte de la fe que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y sus discípulos (*Adv. haer.* 1,10,1). De manera parecida acentúan tanto Agustín (*De civ.* 22,8,1; *In Ps. 132,2*) como León I (*Serm.* 73s) el carácter corporal de la glorificación de la naturaleza humana de Jesucristo. Que los «cuarenta días» (Act 1,3) no se entendieron al principio en la joven Iglesia como un dato temporal lo demuestra el uso de celebrar en pentecostés (el día quincuagésimo) la memoria de la ascensión al cielo, de la que sólo hacia el 370 consta que tuvo una festividad propia (*Apost. Const.* 8,33). Un eco de la cristología neotestamentaria de la exaltación se encuentra en Policarpo y también en los antiarrianos Marcelo de Ancira e Hilario de Poitiers. Al igual que Flp 2,11, también Policarpo enlaza los títulos de *Kyrios* e Hijo de Dios con la exaltación (*2Phil.* 1,2; 2,1; 12,2) y con Cristo como juez (6,2s; 11,2). Marcelo habla del «hombre convertido en Señor» o glorificado (*kyriakos anthropos*), un estado que se inicia con la encarnación, tiene su final de camino en la pasión y apunta al Señor exaltado; con ello mantiene alejadas del *Logos* las afirmaciones de humillación y puede atribuirlas a la naturaleza humana asumida. Según Hilario, la encarnación es ya una subida del hombre a Dios, aunque sólo en la exaltación se deja sentir plenamente la divinidad de Cristo sobre la humanidad; en la resurrección se le otorgó al cuerpo de Cristo la plenitud de la gloria y con la última glorificación entra el Resucitado de la gloria misma de Dios, dominando así eternamente «con ese mismo cuerpo glorificado» (*De trin.* XI). En las prédicas de León I (*Serm.* 73s) sobre la ascensión de Cristo la narra al hilo de Act 1, pero explicando su contenido soteriológico: al ir por delante la cabeza, la ascensión de Cristo es ya nuestra propia exaltación; de lo cual se deduce que «lo que era visible en el redentor ha pasado a los sacramentos». Por eso el ojo corporal no puede ya detenerse en el hombre Jesús, sino que la fe reconoce ahora de un modo más profundo la naturaleza del Hijo esencialmente igual al Padre. Siguiendo a Flp 2,9ss la exaltación corresponde así a la naturaleza humana, «que había de ser enriquecida con el don de tal glorificación» (*Tom. II ep. 165*, 115). Al final de la época patrística Juan Damasceno (como ya lo hiciera Atanasio, *Or. I c. arianos,* 6) hace hincapié en que Cristo está corporalmente sentado a la diestra de Dios, pero sin que con ello se señalen unos «derechos locales» sino la gloria y honor de la divinidad en la que existe desde la eternidad el Hijo de Dios como Dios esencialmente igual al Padre y en la que es conglorificada su carne (*De fid. orth.* 4,2).

Tomás de Aquino recoge la idea (*S. th.* III, 1, ad 1) y, como san Agustín, entiende metafóricamente la «diestra de Dios» como la felicidad del Padre y su autoridad de soberano y de juez (a. 1), de la que participa Cristo (a. 4). Por lo demás en sus explicaciones de la ascensión del Señor refleja su concepción del mundo al describirla como un «movimiento local» y entender «la ascensión sobre todos los cielos» como un «orden local» también (III 57,2 y 4). Esa concepción filosoficonatural experimenta en cualquier caso una delimitación interna con la referencia de la superioridad del Señor exaltado «por encima de toda criatura espiritual» (q. 5), que se hace patente en la

ascensión al cielo. Tomás valora la ascensión de Cristo como causa de nuestra salvación, por cuanto que dirige nuestra fe, esperanza y amor al Señor exaltado, y nos lo presenta como el preparador de nuestro camino y el intercesor junto al Padre (57,6). Cualquier tentativa de una «localización cosmológica» de la ascensión de Cristo la superan ya en la edad media Escoto Eriúgena (*De div. nat.* l. V, 38), Alberto Magno (*De resur. tr.* 2,9,3) y Nicolás de Cusa (*Doct. ignor.* III, 8).

3) La fe en la ascensión de Cristo está claramente testificada en los Símbolos de fe (Dz 2-6, 16, 40, 54, 86, 120, 255, 709; DS 11-30, 72, 76, 125, 150, 189, 502, 1338), haciendo hincapié en su carácter corporal (Dz 13, 344, 429, 462; DS 44, 681, 801, 852). También la «sesión a la derecha del Padre» pertenece a la confesión de las verdades fundamentales (Dz 2-6, 13, 16, 86, 255, 344, 462, 709; DS 11-30, 44, 72, 150, 502, 681, 852, 1338), y el concilio de Trento especifica *iuxta modum naturalem* (DS 1636; cf. Dz 874) para diferenciar la forma de existencia glorificada junto al Padre de la presencia sacramental.

4) Como en la moderna teología protestante no sólo se valora la ascensión de Cristo como una «leyenda secundaria y tardía» respecto de la fe primitiva en la resurrección de Jesús, el pensamiento teológico-sistemático se mueve en dos direcciones, que reflejan todavía las huellas de la doctrina luterana de la ubicuidad (la humanidad de Cristo estaría en todas partes por razón de la unión hipostática) y del *extra calvinisticum* (la humanidad finita está siempre junto a la divinidad infinita, pero no a la inversa; con otras palabras, el *Logos* ha asumido toda la naturaleza humana, pero a la vez permanece «fuera» de la misma). Entre los dogmáticos de la tradición *luterana* no se estudia específicamente la ascensión de Jesús, sino que aparece vinculada a la resurrección como soberanía del Señor exaltado. Así, para W. Elert la ascensión de Cristo es una explicitación de la resurrección que sólo tuvo importancia para los discípulos; P. Althaus habla de ella como de una leyenda que expresa cómo Jesús fue exaltado hasta Dios, mientras que resurrección y exaltación constituyen un único proceso. E. Schlink ve en los relatos de la ascensión la concentración final de la «retirada» que es esencial a todas las apariciones del Resucitado, entendiendo las apariciones, la soberanía del Señor exaltado y la parusía como «un movimiento acelerado del reinado de Dios que penetra en el mundo» (398). Para W. Joest el anuncio de la ascensión de Cristo es el mensaje pascual en su significación plena. Según G. Ebeling la «subida a la diestra de Dios» va estrechamente unida a la afirmación de la resurrección, aunque comportando ciertos matices. Se trata del *Christus praesens,* porque en el lenguaje simbólico de la ascensión la «entrada en la presencia y soberanía manifiestas de Dios» se expone de un modo temporal, local y humano: no es el fin sino el principio, no es alejamiento sino proximidad, no una persona privada sino una persona pública.

Entre los teólogos que proceden de la tradición *reformada* (y especialmente los que siguen a K. Barth) se estudia la «historia» de los cuarenta días (entre la resurrección y la ascensión al cielo) distinguiéndola y ordenándola

al tiempo humano. K. Barth destaca el carácter de acontecimiento que tiene el ser de Jesús como historia: «Él es la historia de Dios con los hombres» (KD IV/1, 172), con lo que esa historia no se realiza en la secuencia de humillación y exaltación, sino en la simultaneidad de ambas series de acontecimientos, sin que deje de cumplirse como acto de Dios (IV/2, 119). La resurrección no ha dejado al margen la historicidad de Jesús, sino que la ha abierto al tiempo de todos los hombres (IV/1, 348). Por ello los cuarenta días tienen una importancia fundamental, pues en ellos acontece «el acto propiamente dicho de la revelación como tal» (KD I/2, 101). Claramente se echa de ver esa concepción cristológica (y pneumatológica) de la «historia» en la tesis de Barth sobre las tres épocas de la parusía: en la resurrección, en la nueva venida después de la ascensión (como Espíritu) y en la venida última (como ejecutor del juicio final), constituyendo las tres «formas de un único y mismo acontecimiento» (IV/3, 340). O. Weber habla de una «historia escatológica», que tiene su origen (por el Espíritu Santo) y meta (bajada a los infiernos y ascensión) en Jesús y su centro en el acontecimiento pascual. H. Vogel habla de la exaltación del Señor como de una «historia que se define por los actos de la resurrección, la ascensión al cielo y el regreso» (734), de modo que «para nosotros el (Señor) exaltado tiene todavía una historia», que a través de nuestra historia humana alcanza su meta en el regreso de Jesús. La ascensión de Cristo es el final de los cuarenta días, que son tiempo de revelación, y hace posible la Iglesia, que se funda en la presencia oculta del Señor exaltado.

5) Las diferentes imágenes y representaciones que de la ascensión de Cristo presenta el NT se delimitan mutuamente, pero ponen de relieve la realidad que pretenden dar a entender, a la vez que superan cualquier concepción espacial: el Jesús crucificado y resucitado está definitivamente junto a Dios Padre, mas no deja de estar presente de una manera nueva (a través del Espíritu) en la Iglesia y en el mundo. Con esa su nueva presencia ha iniciado al mismo tiempo (aunque de una forma oculta) su parusía. Puesto que el Hijo hecho *hombre* ha sido exaltado, con su ascensión al cielo la humanidad está gracias a él, que es su cabeza, junto a Dios, y así el → cielo se ha convertido en una realidad escatológica; lo cual significa que la dimensión de Dios se ha abierto en principio a los hombres. En *ese* sentido la ascensión de Cristo apunta «hacia arriba». Pero al propio tiempo apunta «al aquí y al hoy», porque empieza el tiempo de la Iglesia, que significa el envío por parte del Señor en funciones de testimonio y de misión, y porque su presencia humana y visible está dada en los sacramentos y especialmente en su cuerpo sacramental (entregado y transfigurado), por el cual la misma Iglesia es cuerpo de Cristo. La soberanía real (aunque oculta) de Cristo, que se hará patente de manera definitiva en la parusía, afecta también al mundo, y en ese orden de cosas la ascensión de Cristo al cielo apunta «hacia adelante», hacia el futuro, inspirando una serenidad activa.

Hay que reflexionar, además, sobre las relaciones de historia y salvación en la coordinación de la resurrección y la ascensión de Cristo al cielo.

Cualquier explicación de la teología lucana de los cuarenta días tiene que tener en cuenta, por una parte, la unión de ambas y, por otra, ha de explicar adecuadamente su diferencia. Para Lucas, en los cuarenta días se «sobreponen» el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Esa «superposición de los tiempos» quiere expresar la continuidad entre Jesús y su Iglesia; la ascensión al cielo de Cristo es la aparición última del Resucitado. ¿Significa también eso una concepción de «diferentes etapas» de la glorificación de Jesús, de un «camino escalonado» hacia el Padre, de una «historia del Señor exaltado»? Eso no es posible imaginarlo, y sólo cabría pensarlo si se analizan de nuevo las relaciones entre eternidad y tiempo. Si la eternidad abraza también el dominio del tiempo como poder de su presencia en el tiempo mismo, entonces la resurrección de Jesús no supondría una supresión de su temporalidad, sino más bien su cumplimiento, y tendría perfecto sentido «una historicidad interna de la existencia transfigurada» (W. Kasper). El único acontecimiento transcendente del misterio pascual permitiría entonces una diferenciación histórica interna, que objetivamente puede desarrollarse en muerte, bajada a los infiernos, resurrección, ascensión al cielo, envío del Espíritu y parusía.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, p. 172-176, 1268s; ídem, *Christi Himmelfahrt,* IkaZ 12 (1983) 205-213, cf., además, p. 214-243, M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* IV/2, p. 147, 205-210; *b)* H. VOGEL, *Gott in Christo,* Berlín ²1952; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, M. SCHMAUS, *Teología dogmática* III, p. 393-399; H. SCHLIER, *Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften,* en *Besinnung auf das NT,* Friburgo de Brisg. 1964, p. 227-241; W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusie in der ältesten nachösterlichen Christologie,* SBS 42, Stuttgart 1969; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu,* STANT 26, Munich 1971; A. VÖGTLE, *Der verkündende und der verkündigte Jesus «Christus»,* en J. SAUER (dir.), *Wer ist Jesus Christus?,* Friburgo de Brisg. 1977, p. 27-91; G. EBELING, *Dogmatik christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* III/1, Münster 1981; C.H. RATSCHOW, *Jesus Christus,* HST 5, Gütersloh 1982; E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik,* Gotinga 1983; H. SCHÜRMANN, *Beobachtungen zum Menschsohntitel in der Redenquelle,* en *Gottes Reich - Jesu Geschick,* Friburgo de Brisg. 1983, p. 153-182; W. JOEST, *Dogmatik* I, Gotinga 1984; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Friburgo de Brisg. ²1982; II/1, Friburgo de Brisg. 1986; *c)* Véase *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

ASUNCIÓN DE MARÍA A LA GLORIA DE DIOS. → Cielo, → dogma y declaración dogmática, → escatología, → gracia, → Inmaculada concepción de María. Terminada su vida, María fue asumida *por entero y sin división* en la gloria de Dios que corona y consuma todo lo terreno.

1) La fundamentación bíblica de esta convicción creyente no puede remitirse a unas palabras *explícitas* de la Escritura; como en la doctrina de fe de la liberación de María del pecado original, sólo cabe mencionar testi

monios que incluyen, *sin desarrollar,* ese dogma. Está ante todo la creencia de que Dios «no es un Dios de muertos sino de vivos» (Mc 12,27), y está además la confesión de Cristo resucitado, como primogénito de los que duermen (1Cor 15,23). La pertenencia a él establece *ya ahora* una asimilación a su muerte, su resurrección y ascensión (cf. Ef 2,5s; Col 3,3). La vinculación terrena a Cristo encuentra su perfeccionamiento en la visión beatificante de Dios cara a cara (1Cor 13,12). A la concreción posterior de la fe bíblica en la elección y resurrección de la persona de María han contribuido las palabras que enmarcan su maternidad y proclaman su proximidad creyente a Cristo y su misión. Así, el saludo de Isabel: «Bienaventurada tú, que has creído» (Lc 1,45); después, el versículo del *Magnificat:* «He aquí que desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (Lc 1, 48), entrando además aquellos textos que reconocen la conexión interna de elección, gracia y glorificación (Rom 8,30; Ef 1,3-6). La alabanza inicial de María persistirá a través de los tiempos, porque su hijo está para siempre sobre la casa de Jacob (Lc 1,33). En la historia de la tradición esos versículos son un primer eco de la alta estima de María en la Iglesia primitiva, aunque directamente no apunten todavía a la consumación escatológica de la madre de Jesús.

2) Ese paso se da cuando, siguiendo el modelo del culto a los mártires, se exalta a María en los himnos como la que vive en la comunión eterna con Cristo y se la invoca en la oración. Al igual que los testigos de sangre, se cree y celebra a la madre glorificada del Señor como la que sigue ayudando a la Iglesia. En esa época no se plantea aún la cuestión del final de la vida de María y la singularidad de su consumación; el orante la sabe en comunión definitiva con Cristo. Desde el siglo VI celebra la Iglesia oriental la fiesta del *Tránsito de María* el 15 de agosto; la Iglesia occidental conoce primero la fiesta de la *Dormición de María,* atestiguada para Jerusalén ya en el 430; pero en el siglo VIII se adopta la designación de *Assumptio.* El contenido de tal fiesta lo describen los predicadores (no sin oposición, por ej., Pascasio Radberto: PL 30,122-142; Pseudo-Agustín: PL 40,1141-48), que se sirven a veces de leyendas (apócrifos sobre el *Transitus*) en Oriente y Occidente. Entre los fundamentos teológicos se alude a la elección por gracia y a la maternidad divina, por la que María estuvo y está ligada corporalmente a Cristo. Él, que es el cumplidor de la Ley, cumple precisamente el cuarto mandamiento con la glorificación corporal de su madre. En tal sentido orienta, entre otras, la palabra bíblica de Jn 12,26: «Donde yo estoy tiene que estar también el que me sirve» (cf. asimismo Jn 17,24). Con estos y otros fundamentos enlaza además la idea de que María desde la consumación en Cristo puede desplegar su maternidad intercediendo en favor de la Iglesia. Los conceptos de *cuerpo y alma,* utilizados en la antropología escolástica, designan al hombre único y completo, que existe como un ser corporal y espiritual. Asimismo es unitaria y total la meta del viaje de peregrinación sobre la tierra: la consumación de cuerpo y alma, sin que se excluya ninguno de los dos factores. De acuerdo con ello argumenta Buena-

ventura respecto de la glorificación de María: como el alma, separada del cuerpo por la muerte, no es persona, la consumación de María sería impersonal y no beatificante en sentido pleno si sólo afectase al alma (*De Ass. B.M.V. serm.* 2, ed. de Quaracchi, vol. IX, 690*a*). De manera parecida piensa Tomás de Aquino (*S. th.* I, 29, 1 ad 5). Con «cuerpo y alma» significa, por tanto, para los grandes teólogos escolásticos que María está plena y totalmente —es decir, como persona— con Cristo.

3) Con la mentalidad y lenguaje escolásticos se redactó también la definición con que Pío XII, mediante la bula *Munificentissimus Deus,* proclamó el 1 de noviembre de 1950 que pertenecía al depósito revelado el que María «fue asumida con cuerpo *y* alma en la gloria celestial» (Dz 2333, DS 3903). Ese acto definitorio debía contribuir, según el deseo expreso del papa, a «la glorificación del Dios omnipotente» y a «la gloria de su Hijo», aunque también habrá de servir «para aumento de la gloria de la misma augusta Madre y gozo y regocijo de toda la Iglesia». Este marco latréutico es precisamente característico para la comprensión de dicho dogma. Con su proclamación no se trataba tanto de una decisión del magisterio en un asunto controvertido, cuanto de una convicción firmemente anclada en el piadoso sentir creyente de la Iglesia. Como en el dogma de la concepción inmaculada de María, se trataba también aquí de promover la gloria de Dios y de anunciar las alabanzas de María.

4) Tres son los motivos principales por los que justamente este dogma requiere un diálogo ecuménico profundo: ¿Hasta qué punto, con el denominado procedimiento conclusivo a partir de unas premisas bíblicas generales, pueden sacarse unas conclusiones marianas concretas? ¿No se abandona con ello el terreno exclusivo de la revelación? Al lado de esas cuestiones hermenéuticas está la objeción de contenido de que aquí se ve afectada la posición única de Cristo, por cuanto que a María se la pone a su lado y frente a los hombres en una posición excepcional. Y hasta se encuentra la objeción de que, como en el dogma de la inmaculada concepción, con ello la Iglesia se glorificaba a sí misma, que ya no es en María la humilde sierva sino el instrumento de salvación mediador de la gracia. De hecho, según la concepción católica, la glorificación de la Madre del Señor es el símbolo de que a la Iglesia no sólo se le ha prometido la salvación, sino que, en María, ya se ha cumplido y está presente. María es el símbolo de lo que el cristiano espera: la culminación de gracias, a pesar de sus limitaciones.

5) Para el estudio sistemático de este dogma conviene partir del dato de que la definición tenía que ser un acto latréutico, que incluso en su redacción lingüística tiene resonancias himnicas. No es la comprobación de un hecho histórico, sino el homenaje a la mujer que «halló gracia delante de Dios» (Lc 1,30), «que creyó» (Lc 1,45) y en la que por lo mismo se colmó la meta de todo discipulado (Jn 17,25; 12,26). Se exalta a María como la mujer en la que se «hace visible» la palabra de Pablo: «A los que Dios de antemano destinó, también los llamó, y a los que llamó también los justificó, y a los que justificó también los glorificó» (Rom 8,30). Para la ulterior determina-

ción del contenido habrá que tener ante los ojos el principio y axioma de todas las afirmaciones escatológicas de que tienen un carácter analógico y metafórico. Como declaraciones de aliento y confianza, son un anticipo esperanzador del hombre que mira desde su situación historicosalvífica en la tierra, mas no pretenden ser una información sobre realidades definitivas clara y perfectamente delimitadas. «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó» (1Cor 2,9) no podemos entenderlo adecuadamente *en su realidad específica,* sino sólo a modo de aproximación y mediante imágenes tomadas de *nuestra* experiencia histórica de la salvación; éstas reflejan aquello otro que esperamos y aguardamos de una forma que *no es directa* por lo que hace a su realidad propia. Lo cual, aplicado a María, quiere decir que su meta definitiva ha de definirse desde su coexistencia historicosalvífica con Cristo, y es consecuencia de que durante el tiempo de su vida estuviera María «íntimamente unida a su divino Hijo» y compartiera siempre su suerte (Dz 2331, DS 3900). *Cómo* haya de concebirse para María la identidad y continuidad del discipulado histórico y del escatológico «estar con el Señor» (1Tes 4,16), y *cómo* aparezca en definitiva la consumación de la vida terrestre de María son cuestiones que sólo pueden tener respuesta adecuada con las antítesis paulinas (cf. 1Cor 15,36-38.39-41.42-50.51-57): «Se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción; se siembra en vileza, se resucita en gloria...» (1Cor 15,42s). Esas series de imágenes, que se complementan a la vez que se corrigen de continuo, deberían ser *la* ayuda adecuada para entender la confesión creyente de la glorificación corporal de María y para expresarla. En la discusión actual se trata del problema de si la glorificación como privilegio personal de gracia afirma *más* de lo que cabe esperar para el resto de los creyentes difuntos. El trasfondo concreto de este problema es la tesis de la resurrección de los muertos. Si el contenido de la nueva existencia hay que definirlo desde el terrenal estar con Cristo, la personalidad historicosalvífica de María radicaría precisamente en la consumación por su maternidad divina. La hermenéutica de las afirmaciones escatológicas exige abordar desde ahí el problema planteado del galardón personal de María y con ello tomar clara conciencia de la forma de conocimiento y de lenguaje, que es *sólo* analógica. La cuestión de si otros hombres han encontrado en Dios la *plena* y completa consumación personal («con cuerpo y alma») o si deberán aguardar a obtenerla hasta el último día puede quedar pendiente en razón de la diferencia inimaginable entre la vida actual y la vida futura.

Bibliografía. *a*) F. COURTH, *Mariens leibliche Verherrlichung,* TThZ 88 (1979) 34-42; ídem, *Marias endgültige Verherrlichung. Neue Aspekte im ökumenischen Dialog,* ThG 29 (1986) 39-46; A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen,* Forum kath. Theologie 1 (1985) 1-19; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* V/5, p. 262-287; A. SERRA, S. MEO, D. SARTOR, *Assunta,* en ST. DE FIORES, S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia,* Turín 1985, p. 162-185; *b*) G. SÖLL, *Mariologie,* en HDG III/4, Friburgo de Brisg. 1978; W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre*

Entfaltung, en W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, p. 291-293; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, p. 293-335; c) H.M. KOSTER, *De novo dogmate mariano, quid protestantes Germaniae sentiant*, Mar 17 (1955) 30-75; EphMar 35 (1985) fasc. 1-2; G. BESUTTI, *Bibliografia mariana 1973-1977*, Roma 1980, p. 161s.

FRANZ COURTH

ATEÍSMO. → Agnosticismo, → cognoscibilidad de Dios, → pruebas de la existencia de Dios. Se entiende por ateísmo la negación de la existencia de Dios o de toda posibilidad de conocerlo (ateísmo teórico) y también la afirmación de que Dios no tiene importancia alguna para la vida práctica (ateísmo práctico). En el enjuiciamiento del ateísmo teórico es decisivo el concepto que se adopta o se rechaza acerca de Dios.

1) En la Biblia se da por supuesta la existencia de Dios como algo evidente; la negación del gobierno divino del mundo se considera una necedad (Sal 10,4; 14,1; 53,2). Lo decisivo es la cuestión del verdadero Dios en el enfrentamiento con los dioses de las religiones del entorno. El hombre es criatura hasta tal punto que vive en constante relación con Dios (Act 17,27-29).

2) Hasta la edad moderna a menudo se llamaba ateos a las personas que adoraban dioses falsos (así fueron llamados también los cristianos en los primeros tiempos). En cualquier caso, desde que el cristianismo pasó a ser la base y fundamento de toda la vida, el ateísmo fue asunto privado de cada uno; sólo desde el siglo XIX se convirtió en un fenómeno de masas y en un verdadero problema teológico de primera categoría.

3) El magisterio eclesiástico reaccionó por vez primera en el Vaticano I (Dz 1801s, DS 3021s) y decididamente en el Vaticano II, que, aun rechazando el ateísmo, sostuvo que el ateo que busca la verdad no queda excluido de la salvación (LG 16). Los errores acerca de Dios pueden también estar motivados por una práctica creyente falsa. Positivamente se declara que Dios no priva de la libertad al hombre, sino que constituye el fundamento de su dignidad y es su esperanza (GS 19-21).

4) La teología protestante ha afrontado el ateísmo de un modo más radical que la católica, por haber visto que las corrientes de pensamiento moderno desembocan en el ateísmo, convirtiendo la concepción de Dios en una función de la autofundamentación humana (E. Jüngel). Pero tambien se ha visto que el planteamiento moderno desde el sujeto es asimismo un punto de partida para el problema de Dios (K. Rahner).

5) El enfrentamiento con el ateísmo moderno ha comportado unas diferenciaciones teológicas importantes. La visión de las ciencias naturales de que no todas las cuestiones que se les plantean son solubles y la doctrina teológica de que no se puede recurrir a Dios como un tapaagujeros para explicar tales enigmas han superado el ateísmo originado en las ciencias de la naturaleza. Tampoco tiene ya fuerza la objeción humanista de que la hipóte-

sis de la existencia de Dios excluía la libertad humana: la experiencia de la amenaza totalitaria del hombre por el hombre es hoy un dato universal. Cierto que el sufrimiento en el mundo como «roca del ateísmo» (Büchner) no se puede resolver especulativamente mediante una teoría de la «justificación de Dios» *(teodicea);* pero desde la cruz de su Hijo, en quien el sufrimiento le afectó personalmente, se «puede concebir» a Dios como superador del sufrimiento y, por tanto, como meta de la esperanza humana. Y, a la inversa, hoy está claro que los cristianos son hasta cierto punto responsables de que la visión del verdadero Dios no se deforme por su causa. En consecuencia, el problema del ateísmo no es primordialmente teórico sino práctico: es preciso superar el indiferentismo como pérdida de la sensibilidad respecto de Dios y hay que proclamar la vocación del hombre a ser amigo de Dios. Es necesario, además, cuestionar críticamente un ideal de emancipación superficial y mundano, que a menudo subyace en el ateísmo práctico.

Bibliografía. *a)* H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985, 123-129; *b)* J.B. LOTZ (dir.), *Atheismus kritisch betrachtet,* Munich-Friburgo de Brisg. 1971; A.K. WUCHERER (dir.), *Weltphänomen Atheismus,* Viena 1979; *c)* Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

ATRIBUTOS DE LA IGLESIA. → Apostolicidad de la Iglesia, → catolicidad de la Iglesia, → santidad y pecaminosidad de la Iglesia, → unidad de la Iglesia. De ordinario se designan como tales atributos las propiedades de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que se aplican a la Iglesia.

1) Los planteamientos del NT para una doctrina de los atributos eclesiales se estudian bajo las entradas correspondientes.

2) Los cuatro atributos están tomados del gran Símbolo de la fe (Dz 86, DS 150). En la edad media adquirieron sus primeros perfiles en el marco de una → eclesiología apologética, pasando en el curso de la contrarreforma del siglo XVI a la categoría explícita de *notas* por las que se podía reconocer a la verdadera Iglesia (N. Herborn, *De notis Ecclesiae,* 1529; S. Hosius, *Confessio catholicae fidei christianae,* 1550). Se argumentaba que tales *notae Ecclesiae* corresponden a la Iglesia por institución de Cristo, y que por lo mismo será la verdadera aquella en que se encuentran sin reducciones, cosa que sólo ocurre en la Iglesia romana y católica. Por lo demás el número cuatro sólo se impuso poco a poco, pues llegaron a señalarse hasta cien *notae.* Hoy la *via notarum* se ha abandonado en buena medida, mientras que se reconsideran los atributos en el plano dogmático y espiritual.

3) La *via notarum* aún la defendió Pío IX (Dz 1686, DS 2888). En la LG, el Vaticano II despliega una gran riqueza de perspectivas dogmáticas y espi-

rituales sobre los atributos de la Iglesia (véanse las entradas correspondientes).

4) La doctrina de las *notae Ecclesiae* también ha jugado siempre un papel importante en la teología protestante. Según CA 7, la verdadera Iglesia aparece allí donde se predica rectamente el evangelio y rectamente se administran los sacramentos. Ambas cosas son necesarias y suficientes. Sin embargo, en la tradición reformada se menciona una tercera «nota»: la obediencia al ministerio y la corrección eclesial. Así, los atributos de la Iglesia según el Símbolo sólo se rechazan como notas, no como propiedades. La cuestión básica de las propiedades y notas se reveló importante en el enfrentamiento con el nacionalsocialismo (*Barmer Erklärung*, 1934).

5) La importancia de los atributos y su mutua referencia destaca sobre todo frente a los procesos de inculturación, como cuando se pretende equilibrar y sintetizar unidad y catolicidad, así como los elementos instituciona les (apostolicidad) y carismáticos (santidad), en la Iglesia.

Bibliografía. *a*) G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, Gembloux 1937; *b*) J. DANTINE, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit*, Gotinga 1980; Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, MySal IV/1, p. 357-367.

WERNER LÖSER

AUTONOMÍA Y TEONOMÍA DEL HOMBRE. → Antropocentrismo, → salvación. El binomio conceptual plantea un problema teológico, que viene dado por la razón y la libertad del hombre, de una parte, y por su dependencia de la voluntad creadora de Dios, de la otra. El estar o llegar a estar definido por Dios parece contradecir la libre autodeterminación del hombre en su pensamiento y acción.

1) Que la fe cristiana libera de potencias exteriores y de violencias internas alentando al juicio y actuación autónomos y libres, es algo que ponen especialmente de relieve las cartas paulinas (1Tes 5,21; Rom 14,22s; 1Cor 8; 10,15.29): «¿Por qué mi libertad va a ser juzgada por la conciencia de otro?» (1Cor 10,29). Pero esta autonomía de enjuiciamiento y conducta, obtenida por la fe en Cristo, se orienta al amor como la ley de Dios (Rom 13,8; 14,15; 1Cor 8,1s). Es una autonomía teonómica.

2) En contra de esa teonomía del hombre racional y libre, tal como la defendía la tradición cristiana, la ilustración moderna elevó a la razón a la categoría de juez supremo con poder de decidir por encima de todas las tradiciones religiosas y éticas. La ocasión histórica para ello la proporcionaron las inhumanas guerras de religión y sus consecuencias religiosopolíticas.

3) Una concepción de la autonomía del hombre, que reduce la fe cristiana a lo que la razón humana puede conocer por sí misma acerca de Dios y

del deber del hombre, está en oposición a la doctrina de fe católica (Dz 1810, cf. 1789; DS 3031, cf. 3008). No obstante, la Iglesia admite la autonomía relativa de la razón: en el campo de la ciencia, de la cultura y de los ordenamientos temporales, en la medida en que no se oponen a la vocación religiosa del hombre (GS 36, 56; AA 1, etc.).

4) La teología protestante pudo abrirse al anhelo moderno de autonomía con mayor facilidad que la teología católica, porque Lutero supo distinguir netamente entre la falta de libertad del hombre frente a Dios y su libertad frente al mundo. Hoy, sin embargo, se discute la influencia de la concepción de la libertad según los reformadores sobre el concepto de autonomía de la ilustración.

5) Los conocimientos de las ciencias humanas (biología, psicología, sociología, antropología cultural, etc.), así como la experiencia de la amenaza ecológica, han hecho que tomásemos conciencia de la determinación personal y autónoma del hombre. Y es que las predefiniciones de la razón y la libertad humanas en los campos de la evolución cósmica, la psicología profunda y el ámbito social no se dejan asumir por entero en la autodefinición. Eso no puede ser objeto de la esperanza cristiana, dado que ésta no afecta a la sanación y consumación de todo el hombre, también precisamente respecto de su heteronomía que no se puede alcanzar racionalmente. La definición ajena respecto de la evolución, la primera infancia y la cultura social, no puede entenderse ciertamente y de modo directo como una teonomía en el plano teológico, sino que en principio es objeto de una razón crítica y de una acción liberadora. La teología no debe de quedar por detrás de la ilustración. Pero los límites de la razón y la libertad autónomas apuntan a una teonomía que abraza al hombre y al mundo.

Bibliografía. *a*) F. BÖCKLE, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, en W. OELMÜLLER (dir.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, p. 63-86.

GEORG LANGEMEYER

AUTORIDAD EN LA IGLESIA. → Concilio, → magisterio eclesiástico, → Sagrada Escritura. Es y tiene autoridad en la Iglesia quienquiera que tiene poderes para ordenar la realidad eclesiástica según la voluntad de Jesucristo. Es una autoridad derivada, transmitida e instituida, mientras que la autoridad originaria en último término está en el Dios uno y trino, que es la fuente y fundamento de la Iglesia y de toda autoridad en ella. De manera diferente en cada caso, gozan de autoridad en la Iglesia la Sagrada Escritura, las → tradiciones eclesiásticas (entre las cuales el credo y el → dogma), el papa y el concilio, quienes ejercen cargos y ministerios eclesiásticos, los → santos, el pueblo de Dios que da a conocer el *sensus fidelium*, y finalmente el consenso de los teólogos. La autoridad en la Iglesia es limitada. Está bajo la

norma *(norma normans)* de la palabra de Dios certificada en la Sagrada Escritura y ha de servir a la edificación de la Iglesia, a la fe de los cristianos y al bien del hombre. A continuación vamos a ocuparnos de la autoridad en la Iglesia que ejercen de hecho unas personas e instituciones.

1) El concepto de autoridad no se encuentra en la Sagrada Escritura. La idea significada aparece más bien bajo el concepto de *exousia:* Jesús actuaba «con poder». De ese poder hace que participen los discípulos, a los que llamó y envió. En las apariciones pascuales el resucitado confió a los discípulos la autoridad apostólica para el tiempo de la Iglesia (Mt 28,18-20; Jn 21).

2) El concepto de autoridad deriva del derecho privado y público romano. Ya Tertuliano lo incorpora al lenguaje eclesiástico. Según él y otros autores de la Iglesia antigua, gozan de autoridad los apóstoles y las tradiciones que se remontan a los mismos. En el curso de los siglos, la autoridad pasó cada vez más a las personas —papa, obispos, concilio— que poseen el poder decisorio en la Iglesia. En la reforma del siglo XVI de lo que se trataba en el fondo era de una nueva concepción de las estructuras de autoridad en la Iglesia. A su rechazo de la autoridad papal respondió la Iglesia romana y católica destacando con mayor fuerza esa autoridad controvertida. Y desde hace siglos se debate la cuestión de cómo se relacionan entre sí la autoridad papal, la episcopal y la de los concilios.

3) El magisterio ha definido la «autoridad suprema en la Iglesia», diciendo que está en el papa. El Vaticano I estableció el contenido del primado de jurisdicción pontificia: por voluntad de Jesucristo, el papa posee la jurisdicción ordinaria, directa y suprema sobre toda la Iglesia (Dz 1826-1831, DS 3059-3064), así como la → infalibilidad en determinadas condiciones (Dz 1832-1840, DS 3065-3075). El Vaticano II ha refrendado las decisiones, aunque fortaleciendo al mismo tiempo la posición y autoridad de los obispos (LG III). Son numerosos los pasajes del último concilio en que se habla de la autoridad del papa, de los obispos y del concilio (por ej., LG 22-24.27; CD).

4) Qué sea la autoridad y quién la detente en la Iglesia, así como el fundamento y límites de la misma, es una de las cuestiones que más se debaten en las conversaciones ecuménicas, discutiéndose siempre que se trata de la teología del ministerio en la Iglesia. A veces es también objeto explícito de diálogos ecuménicos (por ej., en la declaración anglicano-católica de Venecia *Autoridad en la Iglesia*). En la comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del CEI se redactó un estudio sobre «cómo enseña hoy en conciencia la Iglesia»: «The Ecumenical Review» 31 (1979) 77-93.

5) La autoridad en la Iglesia se enfrenta hoy a muchas reservas; de ahí que su ejercicio y fundamentación tengan que ser más responsables si cabe. Para lo cual no basta el argumento de que la Iglesia es también una sociedad terrena y como tal necesita de unos órganos de dirección dotados de autoridad (LG 8). Debe sumarse la afirmación de que la autoridad se ejerce en la Iglesia porque se pretende hacer presente la autoridad de Jesucristo.

Bibliografía. *a*) W. MOLINSKI, *Autoridad*, en SM 1, p. 469-483; A.K. RUF, *Konfliktfeld Autorität*, Munich 1974; M. KIESSIG, *Autorität der Schrift, Autorität der Kirche*, US 22 (1967) 148-160; J. BROSSEDER, *Autorität der Schrift und Autorität der Kirche*, ibíd., 160-172; *b*) H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga ²1963; *c*) J. MIETHKE y otros, *Autorität*, TRE 5, 1980, p. 17-51.

WERNER LÖSER

AZAR. → Providencia, → teoría evolutiva y fe creacionista. El azar designa un suceso o un hecho que parece escapar, o que de hecho escapa, a cualquier causa o necesidad que pueda determinarse desde su fin o meta. Los griegos lo llamaron *tyche* o *automaton*, los latinos *contingens, accidens* o *casus;* el español *azar* y el francés *hasard* derivan de la raíz árabe *azzahar.* El azar o acaso representa algo que no puede derivarse de un precedente y que sólo a modo de excepción puede enmarcarse en un proceso continuado; sí puede, en cambio, dar impulso a procesos nuevos.

1) La Biblia atribuye muchos sucesos sorprendentes e inesperados directamente a la libertad soberana de Dios como creador, guía, redentor y consumador del hombre y de la historia. Dios interviene en el curso de las cosas para dar cauce a su → solicitud en favor del pueblo y de los individuos particulares (cf. Sab 8,1; Mt 10,29s; 1Pe 5,7); pero eso nunca se entiende como un azar ciego, sino cual realización de su plan salvífico eterno (cf. Rom 8,28), que ningún hombre puede calcular.

2) A los padres de la Iglesia les gustan contraponer ese dominio que Dios ejerce sobre la historia al *fatum* pagano y al correspondiente fatalismo o a la creencia en el destino, contribuyendo así al desarrollo de la doctrina cristiana de la providencia con el empleo frecuente de conceptos estoicos. Para Tomás de Aquino, ni el azar ni el destino pueden darse respecto de Dios (*S. th.* I, 22, 2) —sólo el espíritu finito del hombre se lo representa así—; Dios actúa siempre con vistas a un fin.

3) El magisterio eclesiástico condenó la astrología fatalista (Dz 239, DS 459s), y junto a las leyes propias de la naturaleza relaciona las acciones libres del hombre con la providencia que libremente las sostiene y con la dirección universal del creador (cf. Dz 1784, 1805; DS 3003, 3025).

4) La teología de los reformadores protestantes hace hincapié en el carácter absolutamente gratuito de la acción de la gracia divina.

5) La doctrina actual de la creación ha de enfrentarse a las teorías científicas del azar. Mientras que B. Spinoza destacaba todavía el carácter puramente aparente del azar y lo atribuía exclusivamente al deficiente conocimiento de las condiciones iniciales del proceso universal (cf. *Ethica* I, prop. 33,1), J. Monod ha dado forma a la teoría evolucionista, hoy ampliamente difundida sobre todo entre los círculos neodarwinistas, afirmando que todo progreso es una conjunción de «azar y necesidad». Toda auténtica novedad deriva por completo de sucesos inverosímiles, y el propio

hombre no debe su origen a ninguna finalidad intrínseca de la materia viva, sin que tampoco puedan hacerse vaticinios serios sobre futuros estados de los seres vivos. En el mejor de los casos al hombre se le puede entender como «un cíngaro al margen del universo». Mientras que la teoría de J. Monod tiende a establecer el azar de un modo absoluto, incluso con un propósito claramente ateo, a una dogmática fundada en la Biblia se le abren más posibilidades de diálogo con los representantes de la física moderna, que junto a los procesos determinados admite una cierta medida de procesos indeterminados, a los que el científico sólo puede tener en cuenta con un cálculo estadístico de probabilidades. Esa medida de → contingencia se concibe sin embargo de modo que permita un cierto espacio a lo nuevo imprevisible y a la subjetividad creativa y no excluya en manera alguna el concebir a Dios en analogía con una realidad así entendida. Así adquiere especialmente sentido la comparación entre el Dios creador infinito y el hombre «creador» finito, en buena parte desde el ángulo del juego.

Bibliografía. *a* y *b*) J. KONRAD, *Schicksal und Gott,* Gütersloh 1947; J. MONOD, *El azar y la necesidad,* Barcelona [9]1977; *c*) R. MÜLLER-FREIENFELS, *Schicksal und Zufall,* Munich-Viena 1949; W. V. SCHOLZ, *Der Zufall und das Schicksal,* Munich 1950; M. EIGEN, R. WINKLER, *Naturgesetze steuern den Zufall,* Munich 1979; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes,* Maguncia 1976.

ALEXANDRE GANOCZY

BAJADA DE CRISTO A LOS INFIERNOS. → Infierno, → muerte, → redención y liberación. Con la confesión de fe de la bajada de Cristo a los infiernos *(descensus ad inferos)* se proclama que Cristo, después de su muerte, entró en el «reino de la muerte» (*šeol, hades,* mundo inferior o subterráneo); lo cual significa que superó a la muerte como expresión de infelicidad y alejamiento de Dios, y que por su muerte salvífica y su resurrección condujo a los difuntos al ámbito del dominio universal de Dios, que es la vida eterna.

1) La representación de un viaje de dioses y hombres al mundo subterráneo se encuentra en muchas religiones, y también en el sincretismo greco-romano. Es la expresión mítica de una honda esperanza antropológica, según la cual la muerte no puede ser la última palabra acerca del hombre. En virtud de su singular imagen de Dios ni el AT ni la literatura intertestamentaria conocen ninguna bajada de Dios al reino de los muertos. Yahveh se mantiene transcendente frente al *šeol,* aunque su poder no se quiebra ni en la muerte. Pero deja de influir en los muertos (Sal 6,6; 81,11s); a pesar de ello el orante busca el rostro de Dios (Sal 49; 73).

En el NT, el discurso sobre la bajada de Cristo a los infiernos está claramente determinado por la actividad mesiánica de Jesus. Su muerte expiatoria y su resurrección como comienzo de la comunion eterna con Dios

definen su relación con la muerte y con los difuntos del tiempo anterior. De hecho él ha sufrido la muerte en todo su carácter abisal e insondable y ha sido sepultado (1Cor 15,4; Act 2,29). Al hilo del Sal 16,10 presenta Pedro a Jesús en el *hades,* de donde fue rescatado como un «justo de Dios» (Act 2,24.27.31). Nadie tiene ya necesidad de invocar a Cristo para que baje del cielo o para que suba del abismo (Rom 10,7; Ef 4,8s). Es parte del drama mesiánico la entrada y permanencia de Jesús —según la palabra de Jonás, Mt 12,30 y par— en el vientre del monstruo marino (imagen gráfica de los abismos de tribulaciones, sufrimientos y angustias de muerte). Una actividad eficaz de Jesús se deriva del hecho de que haya vencido a las potencias infernales (Ap 1,18). Él es el Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). En su muerte se abrieron las tumbas «y los cuerpos de muchos santos que habían muerto fueron resucitados» (Mt 27,52s). En el pasaje clave de las afirmaciones del NT sobre la bajada de Jesús a los infiernos se dice que en virtud de su muerte singular por nuestros pecados, y por la cual nos ha dado la vida, se acercó también a los espíritus que estaban en la «cárcel» para predicarles (1Pe 3,19s). «Porque se ha anunciado el evangelio incluso a los muertos, precisamente para que, condenados en carne según hombres, vivan en espíritu según Dios» (1Pe 4,6; cf. HenEt 12-16). Mediante la referencia a la salvación de unos pocos en la catástrofe del diluvio se establece una relación tipológica con el bautismo (1Pe 4,21; cf. Rom 6,3). Así, pues, el NT conoce una estancia de Jesús en el *hades* entre su muerte y su resurrección y una predicación en el *hades* como proclama o demostración del establecimiento de la soberanía divina, que forma parte de la superación del pecado, la muerte y el alejamiento de Dios.

2) Para la teología la afirmación de la bajada de Cristo a los infiernos tuvo especial relevancia desde los puntos de vista soteriológico y cristológico. Los padres destacan el *descensus* como doctrina de fe contra la gnosis (así, por ej., Ignacio de Antioquía, *Magn.* 9,2; Ireneo de Lyón, *Adv. haer.* 5,31, etc.). La liberación y rescate se operó por la predicación allí de Jesús, y a veces hasta se supone un bautismo de los justos difuntos. Los apócrifos conectan la bajada de Cristo a los infiernos con motivos mitológicos (guerra contra Leviatán, encadenamiento y engaño de Satán, rescate de los justos de su mano). Bajo el aspecto cristológico los padres se preguntan en qué sentido emprendió Cristo la bajada: mientras que los apolinaristas sólo admitían que hubiera bajado el *Logos,* que en la muerte se había desligado del cuerpo privado del alma racional, la cristología ortodoxa atribuía el *descensus* al alma unida al *Logos.* Se hizo la distinción entre el *šeol* como morada de los justos difuntos *(limbus patrum)* y la *gehenna* como lugar de los condenados (Tomás de Aquino, *S. th.* III, 52,2): aquí sólo puede Cristo anunciar su victoria. La teología católica intenta probar la proximidad de la doctrina referente a la bajada de Cristo a los infiernos a la doctrina del → purgatorio; ésa es su tendencia en la disputa con los protestantes. Por su parte, la teología ilustrada de los siglos XVII y XVIII une la concepción de la temporalidad de las penas del infierno con la representación de una posible segun-

da conversión o de un autodespliegue moral ilimitado, y ése lo ve en la bajada de Cristo a los infiernos.

3) La bajada de Cristo al mundo inferior aparece en los Símbolos de fe desde el 370, con la fórmula *Descendit ad inferos* o *ad inferna* (Dz 40, 462; DS 16, 27, 63, 76, 852), así como en el papa Hormisdas (DS 369) y en el concilio IV de Toledo (DS 485). El concilio de Sens (1140s) condena la teoría de Abelardo de que el alma de Cristo habría estado en el mundo inferior sólo por su acción e influencia, no por su presencia física (Dz 385, DS 738). Según el concilio Lateranense IV Cristo descendió con su alma al mundo de los muertos, resucitó en su cuerpo, y con cuerpo y alma subió al cielo (Dz 429, DS 801). Los papas Benedicto XII (Dz 536, DS 1011) y Clemente V (Dz 474*a*, DS 1077) condenaron la opinión atribuida a los armenios de que con su bajada Cristo habría suprimido el infierno de los condenados.

4) Martín Lutero dio a la doctrina del *descensus* un sentido realista, a la vez que una explicación existencial: Cristo vive en su pasión la tribulación y el abandono de Dios como una forma de la cólera divina y por tanto como una forma de infierno (WA 2, 690). Parecida es la visión de J. Calvino sobre la hondura de la muerte en los sufrimientos anímicos de Jesús (OS III, 495s), pero ignora cualquier infierno «después» de la muerte de Cristo.

5) Para una interpretación actual hay que prescindir de todas las concepciones mitológicas concomitantes. Se trata de sondear teológicamente la hondura de la muerte de Cristo y de valorar el alcance de su acción. «Después» de la muerte no hay todavía una acción salvífica propiamente dicha. La redención por la muerte se aplica más bien en un sentido temporal y espacial que abarca a la humanidad toda, incluida la del pasado. Aquí sólo puede ayudar una teología del sábado santo, que explique lo que significa que el inmortal quisiera someterse a las leyes de la muerte (cf. Dz 144, DS 294). H. Urs von Balthasar ha mostrado al trasfondo de teología trinitaria: en el Hijo encarnado Dios recorre el camino que conduce al extremo de la autoalienación. Desciende a las profundidades de la muerte, el abandono de Dios, la lejanía absoluta del amor y, por tanto, la lejanía de la vida. Pero precisamente en su estar muerto se demuestra como el poderoso, y en la resurrección del crucificado y enterrado se muestra como el poderoso que suprime la ley del diablo, de lo negativo y del pecado, cuya soldada es la muerte (Rom 5,12; Jn 1,15; Ap 6,8). Con su resurrección Cristo no sólo ha sido arrancado de los poderes de la muerte. También los ha superado y con el paso hasta la extrema alienación ha incorporado definitivamente a la humanidad al diálogo del amor con el Padre en el Espíritu Santo. Sólo así se convierte el *descensus* de Cristo en salvación para nosotros.

Bibliografía. *a*) H.U. v. BALTHASAR, *Umrisse der Eschatologie*, en *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln ²1960, p. 276-300; ídem, *Eschatologie im Umriss*, ibíd., p. 410-455; *b* y *c*) ídem, *Abstieg zur Hölle*, ibíd., p. 387-400; A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo de Brisg. ²1978, p. 76-174; W. MAAS, *Gott*

und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Sammlung Horizonte NF 14, Einsiedeln 1979; G.L. MÜLLER, *Fegfeuer. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie*, ThQ 166 (1986) 25-39; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, QD 3, Friburgo de Brisg. ³1963; K. SCHMOLL, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, MBTh 38, Münster 1974; A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Theoph. 11, Bonn 1957; H.-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, FThSt 120, Friburgo de Brisg. 1976.

GERHARD L. MÜLLER

BAUTISMO. → Bautismo de deseo, → bautismo de niños, → carácter indeleble, → sacramentos de iniciación. El bautismo es el primero y fundamental de los siete sacramentos.

1) Fuera de Rom 6,1-11, en el NT no hay explicaciones extensas y sistemáticas del bautismo, aunque sí existen muchos testimonios puntuales de dicho sacramento. Comunes a todos ellos son las notas siguientes: el bautismo se practicó universalmente después de los acontecimientos pascuales (cf. Act 2,38; 2,41; 8,12), y ciertamente que al principio mediante la inmersión en agua corriente (cf. Act 8,36-39).

El bautismo se confería en el nombre o sobre el nombre de Jesús (cf. Act 2,38), pero pronto la fórmula bautismal adoptó la forma trinitaria que se ha mantenido hasta hoy (cf. Mt 28,18s). Eso significa una relación nueva y singularmente intensa con Jesucristo, un sometimiento a su dominio y soberanía salvíficos como *Kyrios* (cf. Rom 10,9, que sin duda es una confesión de fe bautismal). En Rom 6,1-11, Pablo interpreta ese cambio de vida como una vinculación del que se bautiza con el destino de muerte de Jesús y con su resurrección, que se simboliza y hasta se hace presente en el bautismo.

Bautismo y conversión, bautismo y fe forman un todo (cf. Act 2,38; Mc 16,16). El bautismo no sustituye a la respuesta creyente y personal del hombre; es un acontecimiento dialógico y como tal ha de ponerse en marcha. A través del bautismo surge la Iglesia como la comunión de los que están unidos a Cristo (cf. Act 2,41s; Ef 5,25s).

Otros desarrollos importantes del NT acerca del bautismo pueden compendiarse de la forma siguiente:

— El bautismo crea un comienzo nuevo para el hombre, es un nacimiento nuevo, un renacimiento (cf. Jn 3,5; Tit 3,5); es la gracia de un nuevo comienzo.

— El bautismo convierte en miembro de una comunidad nueva, y mediante la vinculación con Cristo crea la unidad e igualdad de los hombres (cf. 1Cor 12,13s; Gál 3,26-28; Ef 4,5).

— El bautismo libera del dominio prepotente del pecado (cf. Rom 5,12,6-11), confiere el perdón de los pecados y una vida nueva e interminable por virtud del Espíritu Santo (cf. Act 2,38; Gál 3,27; Col 2,12).

Confiere una nueva orientación a la vida del hombre; es una iluminación que hace posible y a la vez exige una actuación nueva. En Ef 5,14 cabe suponer la existencia de un himno de la primitiva liturgia cristiana sobre el bautismo.

Es el camino para la salvación ordenado por Dios y (para quienes tienen noticia del mismo) es necesario para la salvación del hombre (cf. Mc 16,16; Jn 3,5).

Por lo que hace al origen del bautismo como una decisión explícita de Jesús, ésta podría colegirse a lo sumo de la práctica universal del propio bautismo en la primitiva Iglesia. En cualquier caso, los discípulos tenían el gran modelo del bautismo personal de Jesús por obra de Juan (cf. Mc 1,9-11 y par), así como el estímulo del bautismo de los gentiles prosélitos habitual en el judaísmo.

2) En la Iglesia primitiva el bautismo experimentó un desarrollo litúrgico: en todas partes se estableció el catecumenado como preparación al bautismo, y para los adultos el bautismo siguió siendo el gran cambio de su vida. Pronto, sin embargo, llegaron las explicaciones teológicas y con ellas también ciertas reducciones unilaterales del rito:

— La atención se desplaza hacia el ministro que confiere el bautismo. En el siglo III, con ocasión del bautismo de los herejes, se declara que la validez del sacramento no depende de la ortodoxia del que lo administra. En el siglo IV, y en contra de los donatistas, san Agustín declaraba que el efecto del bautismo tampoco dependía de la santidad del ministro, porque el ministro primero y principal del bautismo es el propio Cristo.

— Agustín destaca *un* efecto del bautismo de manera especial: el de que libera del pecado original y hereditario, que hace al hombre incapaz de la salvación. Hasta los niños menores de edad están perdidos sin el bautismo.

— Desde la edad media se ve el bautismo (como por lo demás el resto de los sacramentos) más bien como un instrumento en las manos de Dios, que opera la gracia, y no tanto como un proceso de encuentro. Con lo cual la respuesta creyente del hombre fácilmente pierde ahora importancia y relieve.

3) El concilio de Trento vuelve a poner de relieve una vez más los aspectos de la doctrina bautismal que habían sido especialmente combatidos en la historia de la fe (cf. Dz 857-870, DS 1614-1627). Y hace hincapié sobre todo en el efecto salvífico que produce en el individuo (liberación del pecado original, gracia, filiación divina), más bien desde un punto de vista «instrumental». En el concilio Vaticano II se escuchan acentos nuevos destacando entre otras cosas (cf. LG 11; SC 65-70, 59-61) estos datos:

— Junto al efecto salvífico para el individuo, se da también la incorporación a la Iglesia operada por el bautismo y el cometido anejo a la misma.

— Al lado del efecto «objetivo» se destaca el carácter dialógico del bautismo como encuentro con Cristo y, por ende, como encuentro con Dios en la fe, encuentro que se realiza en una acción simbólica eficaz a la vez que instructiva.

— Y al margen de lo que es fundamental en la colación del sacramento se destaca el carácter del bautismo como arranque y comienzo de un camino de fe, para el que capacita el bautismo a la vez que obliga a recorrerlo.

4) Entre las distintas Iglesias cristianas no existe ningún desacuerdo fundamental acerca del bautismo. De ahí que sea conveniente con tanta mayor razón ver la exigencia de llevar pacientemente a la práctica, tanto en la vida individual como en la eclesial, la unidad de todos los bautizados que se fundamenta en el bautismo (cf. UR 3,22).

5) Sobre las bases establecidas por el Vaticano II la teología actual del bautismo tiene ante sí varios cometidos, que podemos compendiar en los puntos siguientes:

a) Es necesario insistir más en el carácter simbólico del bautismo, no sólo en la acción sacramental propiamente dicha (acto de derramar el agua, aspersión con la misma o inmersión y la fórmula de colación: «*N*, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»), sino también en su enmarcamiento litúrgico.

b) Conviene hacer hincapié asimismo en su carácter comunicativo. El bautismo es un acontecimiento que se realiza entre el que lo confiere (que en caso de necesidad puede ser cualquiera con tal de que tenga la intención «de hacer lo que hace la Iglesia»), que encarna a Cristo y su Iglesia, y el que lo recibe o el que se responsabiliza de él como representante de la comunidad cristiana.

c) Y es necesario poner de relieve el carácter dialógico del sacramento del bautismo. Dios llama en Cristo al bautizado por su nombre y a la vez como miembro de la Iglesia. El hombre puede y debe responder con fe a esa llamada una primera vez renovando de continuo su respuesta. De ese modo se le confiere la gracia del bautismo, que está garantizada por el sello imborrable del propio bautismo (y que a su vez es un don de gracia). Sin embargo el sello del bautismo es el efecto de la permanente disposición de Dios a dejarse encontrar precisamente por ese hombre y a otorgarse al creyente con sus gracias y dones. Y ello porque el sacramento sólo es fecundo con la respuesta adecuada del hombre.

d) El conocimiento de que los hombres pueden llegar a la salvación también por otros caminos plantea la cuestión de cuál es el sentido íntimo del precepto del bautismo en el NT. La incorporación a la Iglesia, que se realiza en el bautismo, es una dimensión de la misma salvación. El sí de Dios al hombre debe transmitirse en concreto a través de quienes comparten la fe cristiana. La forma concreta y decisiva de la gracia y de la superación del pecado es la acogida —que se realiza en el bautismo— en la comunidad visible de los que han sido aceptados por Dios y que se aceptan mutuamente en Cristo.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, p. 70-106; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989, p. 138-160; *b*) J. BAUMGARTNER, *Das Sakrament der Taufe*, Friburgo (Suiza) 1976;

A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979; p. 54-61; R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich 1950.

GÜNTER KOCH

BAUTISMO DE DESEO. → Bautismo, → bautismo de niños, → Iglesia. Bautismo de deseo *(votum baptismi)* es el deseo, al menos implícito, de recibir el bautismo de agua y obtener así parte en su efecto justificador.

1) La doctrina del bautismo de deseo puede deducirse de otras verdades bíblicas complementarias: la necesidad del bautismo para la salvación (Jn 3,5 y Mc 16,16) y la → voluntad salvífica universal de Dios (1Tim 2,4ss). Y habrá que referirse también al testimonio neotestamentario de que la salvación y la curación se les prometen también a los hombres que no han recibido el bautismo de agua: Act 10,47 (Cornelio recibe el Espíritu Santo antes del bautismo) y Lc 23,43 (Jesús promete al buen ladrón la entrada en la consumación salvífica, el paraíso).

2) Los testimonios acerca del bautismo de deseo no son numerosos en la Iglesia antigua. El más importante procede de san Ambrosio (hacia el 339-397). En su oración fúnebre por el emperador Valentiniano II, que había muerto siendo catecúmeno, el obispo de Milán alude a su deseo del bautismo, atribuyéndole el efecto de borrar los pecados como el bautismo de sangre (*De obitu Valent.* 51, 53). Desde la edad media, y sobre todo desde la época de los grandes descubrimientos geográficos, se impone la convicción general de que el hombre puede ser justificado por el bautismo de deseo, aun sin la recepción efectiva del bautismo de agua. Relativamente joven es la idea clara de que el deseo del bautismo puede ser un voto implícito *(votum implicitum)*.

3) En favor del bautismo de deseo hay algunos testimonios del magisterio a partir de la edad media (por ej., de Inocencio II: Dz 388, DS 741; de Inocencio III: Dz 413, DS 788; del concilio de Trento: Dz 796, DS 1524), de modo que esa doctrina ha de considerarse como doctrina de fe de la Iglesia. Según una carta del Santo Oficio al arzobispo Cushing de Boston en 1949, también ha de tenerse por doctrina eclesiástica que el voto implícito del bautismo («Quiero todo lo que Dios quiere de mí») basta para la justificación del hombre (DS 3866-3873).

4) Así como la *teología de la reforma* insiste en la importancia del bautismo, así también para ella lo que realmente justifica es la fe en el Dios que se revela en Cristo. Objetivamente, sin embargo, no tiene por qué encontrar dificultades en la doctrina del bautismo de deseo.

5) La doctrina del bautismo de deseo es una construcción suplementaria de la teología, que se deriva de la necesidad del bautismo para la salvación, de una parte, y de la voluntad salvífica universal de Dios, de la otra, y todo ello con una cierta necesidad intrínseca: todo el que está dispuesto a obede-

cer la voluntad de Dios —y por tanto, también a recibir el bautismo, si tal hecho se le aparece claramente como voluntad divina— puede recibir lo esencial de aquello que el bautismo opera, y que es la redención y la salvación (pero no la plena incorporación a la Iglesia). Según el Vaticano II ya no hay que remitirse incondicionalmente a la construcción auxiliar del bautismo de deseo: la disposición del hombre a obedecer la voluntad de Dios, aunque sólo sea en la voz de su conciencia, le vincula de una manera misteriosa con Cristo y su Iglesia, que es el sacramento universal, abriéndole así el camino de la salvación.

Bibliografía. *a* y *c*) CTD VII, p. 74-78; H.E. SCHILLEBEECKX, *Begierdetaufe*, LThK² II, p. 112-115; *b*) K. RAHNER, *Escritos* II, p. 9-97; U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962.

GÜNTER KOCH

BAUTISMO DE NIÑOS. → Bautismo, → sacramentos de iniciación. El bautismo de niños (y mejor aún de lactantes) es el que se confiere a los menores de edad.

1) En el NT no está testificado de manera explícita; por inclusión, sin embargo, parece que hablan del mismo las descripciones que cuentan el bautismo de casas y familias enteras (1Cor 1,16; Act 16,15). Un apoyo en favor del mismo podría encontrarse en la bendición de los niños por parte de Jesús (cf. Mc 10,13-16 y par: un texto cuyo contexto vital podría ser la celebración del bautismo de niños pequeños en la Iglesia primitiva): Jesús atribuye a los niños (sin duda alguna menores de edad) la participación en el reino de Dios mediante una especie de gesto sacramental («Y tomaba a los niños en sus brazos, imponiéndoles después las manos y bendiciéndolos», Mc 10,16). También merece atención este dato: si en cierto sentido el bautismo ocupó el lugar de la circuncisión judía, es evidente que en el entorno judeocristiano el bautismo, como la circuncisión, debió de aplicarse a los lactantes.

2) El bautismo de los niños de pecho es una tradición antiquísima, aunque con algunas lagunas, en la Iglesia; sólo en los tiempos modernos se cuestionó su sentido teológico. Ya Orígenes (hacia 185-hacia 254) hacía remontar el bautismo de los niños pequeños a una tradición apostólica: la Iglesia «ha recibido de los apóstoles la tradición de bautizar también a los niños» (*In Rom. 5,9* y *5,1*: PG 14,1047 y 1010). Lo cual no impide que todavía en el siglo V hubiera ciertas vacilaciones al respecto: el bautismo que borraba los pecados se postergaba hasta que los jóvenes o los adultos «se hubieran desfogado».

3) Desde el siglo V el magisterio eclesiástico justificó repetidas veces de forma explícita la legitimidad e importancia del bautismo de los niños; tal ocurrió en el concilio de Cartago del 418 (Dz 102, DS 223), en el concilio

Lateranense IV de 1215 (Dz 430, DS 802) y en el concilio de Trento (Dz 791, DS 1514 y Dz 868-870, DS 1625-1627). Con todo, no se define la necesidad de dicho bautismo en sentido estricto.

4) En la época de la reforma no hubo ninguna desavenencia entre católicos y protestantes acerca de la legitimación y necesidad del bautismo de los niños. Unos y otros adoptaron una actitud de rechazo contra los anabaptistas, cuya postura significaba en la práctica un repudio del bautismo de los niños.

La discusión más reciente acerca del tema se dio sobre todo en el campo protestante (K. y M. Barth): si el bautismo no exige necesariamente la libre decisión creyente, ¿por qué no puede darse también a los niños? El problema lo han tratado también los teólogos católicos.

5) En la discusión actual se recogen y defienden las tres actitudes siguientes: 1. El bautismo de los niños no tiene sentido y por tanto ha de rechazarse. 2. El bautismo de los niños se impone en ciertas circunstancias. 3. El bautismo de los niños queda a la libre disposición de los padres cristianos (para los argumentos, véase el esquema adjunto). Con el magisterio eclesiástico hay que partir del hecho de que el bautismo de los niños no es conveniente en todas las circunstancias, aunque en determinados casos representa una necesidad: cuando no se puede garantizar una educación cristiana del niño, se hace inevitable la prohibición o posposición del bautismo. (En tal caso los afectados merecen ciertamente una peculiar atención de los pastores.) Cuando cabe esperar una educación cristiana, al menos en los comienzos —por ejemplo, cuando unos progenitores cristianos tienen el propósito de llevarla a cabo—, en ese caso se ordena el bautismo de los niños.

En favor de la posibilidad y necesidad del bautismo de los niños en las condiciones mentadas habla la importancia de los apoyos bíblicos y sobre todo los textos de una gran tradición refrendada por el magisterio. Si en el bautismo hay que ver un sacramento de la fe que responde, también puede serlo el bautismo de los niños: es la llamada creativa de Dios, que aguarda la respuesta que ha de darle la vida del niño; es no obstante una respuesta que también ha de ser sostenida por la gracia y que puede estar representada por la respuesta de los padres, los padrinos y la comunidad entera. Y eso puede serlo el bautismo de los niños, porque Dios se otorga también a los hombres a través de otros hombres, y su sí a *este* hombre puede llegar a través del sí de los semejantes. Eso sin olvidar que la gracia de Dios se concreta, como su salvación, en la comunidad cristiana, en la Iglesia. Y así no se puede negar a un niño la gracia de la comunidad cristiana, como no se le puede negar el amor de los padres hasta que pueda aceptarlo libremente.

Si el bautismo de adultos es el «caso normal» en las Iglesias misioneras, el bautismo de niños es a su vez lo normal en las Iglesias cristianas fundadas desde largo tiempo atrás.

Razones contra el bautismo de los niños:	*Razones a favor del bautismo de los niños:*	*Razones a favor de una libre colación del bautismo a los niños:*
No se debe prejuzgar la libertad del neófito. El sentido del bautismo exige una respuesta de fe personal. Muchos de los bautizados en la lactancia no pasan de ser cristianos en apariencia. El bautismo de los niños no está atestiguado en el NT. La voluntad salvífica de Dios puede hacerse realidad también sin el bautismo.	El bautismo de los niños se apoya en una tradición casi sin lagunas, refrendada por el magisterio. Al hombre se le imponen de antemano unos condicionamientos y valores decisivos. El bautismo es el comienzo de un camino que compromete al neófito y a la comunidad. El NT certifica por inclusión el bautismo de los niños. En el bautismo de los niños se ponen especialmente de relieve el carácter gratuito de la salvación y el carácter comunitario de la fe.	Los argumentos a favor y en contra del bautismo de los niños se equilibran. El bautismo de los niños, junto con la educación cristiana, es algo así como una invitación a la fe. El bautismo de los niños no es un elemento indispensable de esa invitación.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979; p. 99-106; *b*) H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihre Bedeutung für die heutige Tauffrage,* Berna-Francfort 1972; W. KASPER (dir.), *Christen ohne Entscheidung, oder Soll die Kirche Kinder taufen?,* Maguncia 1970.

GÜNTER KOCH

CANON. → Hermenéutica, → inerrancia, → inspiración, → Sagrada Escritura. Se entiende por canon (griego *kanon,* «norma», «medida», «criterio») el conjunto de los escritos normativos para la fe cristiana, los cuales constituyen la Sagrada Escritura. Los libros cuya pertenencia al canon nunca se ha discutido se llaman libros *protocanónicos* u *homologoumena;* cuando esa pertenencia fue puesta en tela de juicio durante algún tiempo, o en determinadas regiones, se habla de libros *deuterocanónicos* o *antilegomena* (en el lenguaje protestante se los designa también como *apócrifos,* término que entre los católicos indica los primitivos escritos cristianos que no proceden de los apóstoles; en este caso los protestantes hablan de escritos *pseudoepigráficos*).

1) Ya el antiguo Israel vive la experiencia de que existe una palabra escrita que tiene su origen en Dios y que es válida y eficaz al presente (Neh 8,1-12; 2Mac 2,13s; 8,23). La primera comunidad cristiana acepta como válidos para sí esos escritos (Act 1,16; 17,2.11; 18,28, etc.) y los recibe como palabra de Dios (Gál 3,8). Y al lado de la autoridad incontrovertible de lo que más tarde se llamará AT aparecen los escritos del NT actual, surgidos en diferentes circunstancias, y en los que la Iglesia reconoce que transmiten palabras de Jesús, o que las exponen con autoridad apostólica.

2) No está por completo aclarada en todos sus detalles la cronología de la formación de lo que desde el siglo IV (concilio de Laodicea) se denomina «canon» (véase el cuadro adjunto). El motivo de la colección oficial se debió a la necesidad de completar la Sagrada Escritura judía con la tradición, primero oral y después consignada por escrito, de los acontecimientos relativos a Jesús, y a la necesidad de proteger esa tradición contra las tentativas

VISIÓN PANORÁMICA DEL ORIGEN Y FORMACIÓN DEL CANON BÍBLICO

La datación de los distintos acontecimientos es en parte hipotética. La historia del canon sigue estando envuelta en bastante oscuridad

Antiguo Testamento

Tiempo	*Acontecimiento*
a.C. siglos XIII-XII	Formación de los documentos literarios más antiguos que entraron en el canon.
siglo VIII	Primeras colecciones de escritos proféticos.
siglo V	Conclusión del Pentateuco.
siglo III	Conclusión de los libros proféticos.
250-150	Formación de la *Septuaginta* (LXX), que se convirtió en el AT de la cristiandad primitiva.
mediados siglo I	Aparecen Dan y Sab, los escritos más recientes del canon veterotestamentario.
ha. 130	Proemio de Eclo: división del canon en Ley, Profetas, Escritos restantes.
d.C. siglo I	Flavio Josefo presenta un índice de 22 libros (= escritos protocanónicos).
90	Sínodo de Jamnia/Yabne (?): canon hebreo (sin los libros deuterocanónicos; los 12 profetas menores un libro).
siglo IV	La Iglesia cristiana reconoce también en general los llamados libros deuterocanónicos.
1442	El concilio de Florencia establece el canon del AT
1546	Establecimiento definitivo y oficial del canon en el concilio de Trento.

Como libros deuterocanónicos se cuentan: Tob, Jdt, Bar, Sab, Eclo, 1-2Mac, partes griegas de Dan y Est.

Nuevo Testamento

Era cristiana	*Acontecimiento*
después del 33	Fuente de los *Logia* (que puede deducirse de Mt y Lc).
ha. 50-ha. 110	Formación de los escritos del NT.
ha. 110	2Pe 3,15: existe una colección de cartas paulinas.
ha. 140	Marción sólo admite Lc y 10 cartas paulinas (revisadas); rechaza el AT.
2.ª mitad siglo II	Fragmento de Muratori, con todos los escritos del NT, exceptuados Heb, Sant, 1-2Pe, 3Jn, sustituidos por otros escritos.
367	Atanasio, en su carta XXXIX sobre la fiesta de Pascua, cita todos los escritos del canon actual.
393, 397, 419	Sínodos africanos que aceptan el índice de Atanasio.
405	El papa Inocencio I acepta igualmente la compilación de Atanasio.
1442	Concilio de Florencia: se aceptan todos los libros del canon actual.
1546	Concilio de Trento: establecimiento definitivo y oficial del canon de la Iglesia.

Como libros deuterocanónicos se cuentan: Heb, Sant, 2Pe, 2-3Jn, Jds y Ap

de corrección (Marción, montanistas, apócrifos). Los criterios para la acogida de un escrito en el canon fueron: la *apostolicidad* (procedencia de los apóstoles o de sus discípulos), el *uso litúrgico* (que señala su importancia existencial) y la *recepción eclesiástica* (conformidad con la regla de fe *[kanon tes pisteos]*, es decir, con las Confesiones de fe del cristianismo primitivo).

3) Distanciándose de los reformadores protestantes (véase a continuación n.º 4) y de acuerdo con la tradición (concilio de Florencia, Dz 706, DS 1334s), el magisterio de la Iglesia establece definitivamente el canon en el concilio de Trento (Dz 783s, DS 1501-1505).

4) En el fondo todas las Iglesias cristianas reconocen y admiten la obligatoriedad del canon. Las diferencias, que en cualquier caso no serían suficientes como para provocar una división eclesial, se refieren a su contenido. Tras largas vacilaciones (debidas entre otras cosas a la influencia protestante: Kyrillos Loukaris, teología rusa del siglo XIX) sobre la canonicidad de los libros deuterocanónicos, las Iglesias *ortodoxas* admiten hoy todos los libros con igual rango, aunque nunca se ha establecido una delimitación autorizada y definitiva. En el *protestantismo* los libros deuterocanónicos no encuentran habitualmente el pleno reconocimiento como Sagrada Escritura. Personalmente Lutero tuvo durante algún tiempo la carta de Santiago por no canónica.

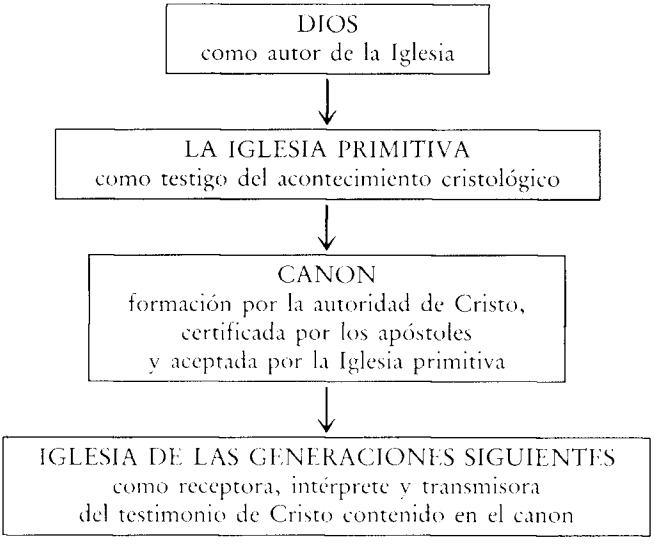
5) Desde el punto de vista teológico y espiritual, la autoridad del canon se debe a que todos los escritos pertenecientes al mismo —y sólo esos escritos— se consideran inspirados, mientras que objetivamente se funda-

Designación hebrea	Biblia hebrea	*Septuaginta*	Biblia de Lutero	Versión ecuménica (alemana)
TORAH	Gén Éx Lv Núm Dt	Libros históricos Gén Éx Lv Núm Dt	Libros históricos Libros I-V de Moisés	Los 5 libros de Moisés Gén Éx Lv Núm Dt
NEBIIM	*Profetas anteriores* Jos Jue	Jos Jue	Jos Jue	*Los libros de la historia del pueblo de Dios* Jos Jue
		Rut	Rut	Rut
	1-2Sam 1-2Re	{1-4Re	1-2Sam 1-2Re	1-2Sam 1-2Re
	Profetas posteriores Is Jer Ez	1-2Cró Esd Neh	1-2Cró Esd Neh	1-2Cró Esd Neh
	Libro de los XII profetas (Os-Mal)	Est Jdt Tob 1-4Mac	Est	Tob Jdt Est 1-2Mac
KETUBIM	Sal Job	*Libros doctrinales*	*Libros doctrinales*	*Libros de la sabiduría doctrinal y Salmos*
			Job	Job
	Prov	Sal	Sal	Sal
	Rut Cant	Odas		
	Ecl	Prov	Prov	Prov
	Lam Est	Ecl Cant	Ecl (Predicador) Cant	Ecl Cant
	Dan	Job		
	Esd	Sab Eclo		Sab Eclo
	Neh 1-2Cró	SalSal		

Designación hebrea	Biblia hebrea	*Septuaginta*	Biblia de Lutero	Versión ecuménica (alemana)
			Is Jer + Lam	Is Jer + Lam
				Bar
			Ez Dan	Ez Dan
		Libro de los XII profetas (Os-Mal)	Libro de los XII profetas (Os-Mal)	Libro de los XII profetas (Os-Mal)
		Is Jer Bar Lam EpJer Ez Susana Dan Bel y el Dragón	*Apócrifos* Jdt Sab Tob Eclo Bar 1-2Mac y fragmentos griegos menores	

menta en que en ellos —y sólo en ellos— puede aprehenderse desde el punto de vista histórico, y a través del testimonio apostólico, la autoridad de Cristo que descansa en la autoridad de Dios. Así, pues, el fundamento de la obligatoriedad del canon no es ni el magisterio eclesiástico (que en tal caso sería la norma suprema de fe en vez de la Biblia) ni un «centro de la Escritura» intrabíblico (que como tal necesitaría de otro fundamento), sino la autoridad de Cristo, que la Iglesia primitiva experimentó después de Pascua como una autoridad divina. Mediante el proceso de la formación del canon en la Iglesia primitiva la Biblia se convierte en el libro de la Iglesia, que tomó así una decisión infalible e irreversible. Para su explicación se puede aducir, con K. Rahner, el que la Iglesia primitiva, como Iglesia de los testigos del acontecimiento pascual, tiene un valor de norma para todas las generaciones venideras. Su fe se transmite históricamente en la Sagrada Escritura, con lo cual ésta pasa a ser la objetivación normativa de la primera fe eclesial. Al reconocer y aceptar esa norma la Iglesia establece el canon, suprema norma de fe para toda la Iglesia posterior a los apóstoles.

EXPLICACIÓN TEOLÓGICA DE LA FORMACIÓN DEL CANON



Bibliografía. *a*) K.-H. OHLIG, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?*, Düsseldorf 1970; *b*) K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, QD 6, Herder, Barcelona 1970; *c*) M. LIMBECK, *Inspiración*, DCT I.

WOLFGANG BEINERT

CARÁCTER INDELEBLE. → Bautismo, → confirmación, → matrimonio (sacramento del), → orden (sacramento del). El *character indelebilis* (marca o sello imborrable) es una especie de efecto intermedio que se da en el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal que, aunque también del orden de la gracia, se distingue del efecto propiamente dicho que es la misma gracia.

1) Las bases escriturísticas para esta doctrina sólo pueden fijarse a la luz de la doctrina definida por la Iglesia. Aquí cuenta sobre todo la idea del sellado del hombre, la idea de marca que se le atribuye al Espíritu Santo (cf. 2Cor 1,21s; Ef 1,13; 4,30).

2) La doctrina del carácter indeleble se desarrolla a partir de la idea del carácter irrepetible del bautismo (y por ende de la confirmación), que se va imponiendo cada vez más desde los siglos III y IV (la controversia del bautismo de los herejes, el enfrentamiento con los donatistas), así como de la imposibilidad de repetir el sacramento del orden. Algunos teólogos del siglo IV, sobre todo san Agustín, crean para la fundamentación de esa idea de la fe los comienzos todavía de tipo más bien metafórico de una teología del

character indelebilis (como es, por ej., la marca de las ovejas con el signo de su dueño, y el tatuaje de los soldados con el signo de su señor). En la edad media se reaviva la discusión teológica. Y en Tomás de Aquino esa doctrina alcanza las bases de su forma clásica. El carácter indeleble es una potencia real en el hombre, sobre la cual se funda una relación específica del hombre con Cristo y con la Iglesia. Así, con la asimilación a Cristo, el carácter aporta sobre todo la capacitación y el cometido de vivir con Cristo como cristiano (en una función específica por la consagración), servir a Dios y dar testimonio de la fe. Quien recibe uno de esos sacramentos sin la necesaria apertura a la comunicación de la gracia divina (quien los recibe sólo de un modo «válido»), el carácter indeleble permanece en él como una especie de raíz para la reviviscencia o reanimación de la gracia con la conveniente apertura del hombre.

3) Esa doctrina está en el fondo de las declaraciones del magisterio, tal como la Iglesia las ha formulado en el concilio de Florencia (cf. Dz 695, DS 1313) y en el de Trento (Dz 852, DS 1609).

4) La doctrina del carácter indeleble fue abiertamente rechazada por la reforma como no conforme con la Escritura. Podrían abrirse nuevas posibilidades de diálogo, si en el carácter indeleble no se viera tanto una realidad más bien objetiva fundada en el hombre como una llamada eficaz y permanente de Dios dirigida al hombre.

5) En contra de una minimización de la doctrina del carácter indeleble, a la que parece tender la teología actual, se podría y debería exponer dialógicamente el sentido de tal doctrina: Dios llama sacramentalmente al hombre de un modo muy personal y a la vez cual miembro de la comunidad de Jesús, y desde luego que lo hace de una manera creativa, a fin de que el hombre responda a la misma llamada con la fe. Si el hombre no da su respuesta con la entrega creyente debida, no por eso retira Dios su llamada eficaz, sino que la nueva oportunidad y tarea determinan permanentemente al hombre como una marca sacramental imborrable. Como conclusión conviene recordar que muchos teólogos hablan, y no sin un cierto fundamento, del sacramento del matrimonio como de un carácter cuasiindeleble.

Bibliografía. *a* y *c*) CTD VI, p. 83-89; *b*) A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 32s; N.M. HÄRING, *Signum und Signaculum*, «Scholastik» 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69, 187-212.

GÜNTER KOCH

CARISMA. → Gracia, → Iglesia, → ministerios en la Iglesia, → monacato y vida religiosa, → renovación carismática. Los carismas designan ante todo la gracia y en segundo término las capacidades que con ella se dan y su colación efectiva principalmente para el bien de la comunidad creyente; de manera muy particular designan los dones del Espíritu Santo.

1) En Pablo (6 veces en Rom y 7 veces en 1Cor) *carisma* significa el efecto de la gracia (*kharis*) en el agraciado o en la comunidad de gracia, así como su carácter de don (la gracia como *don* gratuito). En las cartas pastorales significa ya el ministerio (de gracia) otorgado.

2) Pese a la importancia de los carismas para la doctrina del ministerio eclesiástico, desde muy pronto se los miró con recelo por considerarlos como excepciones en el período fundacional de la Iglesia o como vocaciones especiales. Los grupos que se reclamaban a tales dones (por ej., los montanistas, o los anabaptistas en la época de la reforma protestante) pasaban por ser unos exaltados y por ello se les combatió. Se trataba sin embargo más del ordenamiento de la Iglesia que de la doctrina. Cuando las vocaciones especiales se dejaron encajar, por ejemplo en la plural diversidad de la vida religiosa, merecieron atención y hasta en parte la protección de la Iglesia como forma de manifestación de la piedad. Y así apenas constituyeron un tema de teología dogmática, pero fueron objeto de estudio de la teología práctica o espiritual. Esa perspectiva sólo iba a cambiar en época reciente.

3) Así las cosas, no puede extrañarnos la ausencia de declaraciones específicas del magisterio eclesiástico sobre los carismas. Las autoridades eclesiásticas tendían a moverse en la línea trazada por Pablo en 1Cor 12-14, que miraba al recto ordenamiento de los carismas para la edificación de la comunidad; con otras palabras, se tendió a rechazar cualquier desorden, aun cuando eso pudiera exigir incluso la renuncia al ejercicio de un carisma. Ya en época reciente cobró actualidad la cuestión de los carismas a través de la idea de la inhabitación del Espíritu Santo: León XIII (DS 3328-3331) se interesó por esa consideración personal de la gracia, que Pío XII (Dz 2288, 2290; DS 3807s, 3814-3820) recogió y desarrolló en 1943. El Vaticano II intenta una conexión de los carismas individuales y comunitarios (LG 10-12), perfilando asimismo la diferencia entre dones generales y particulares.

4) A través de la concepción personal de la llamada de la gracia se puede obtener una comprensión nueva para la legítima pluralidad con que se realiza el cristianismo, y que es también importante desde la perspectiva ecuménica. Precisamente, cuando no se excluye la acción del Espíritu de Dios fuera de los límites de la Iglesia oficial católica (→ ecumenismo), persiste la necesidad de buscar signos de esa acción no sólo en los cristianos particulares sino también en otras comunidades. Ello supone una apertura también para la posible colaboración de los carismas otorgados para la edificación de la Iglesia de Jesucristo. Y ahí juega un papel decisivo la conciencia del origen *único* de los carismas, en la medida en que con ello se impone la tarea de hacer patente en forma convincente e inequívoca esa unidad fundamental de la genuina realidad cristiana. Todavía está por ver hasta que punto puede ser ecuménicamente fecunda la llamada «renovación carismática». Pero fundamentalmente podría haber suscitado un sentido nuevo para la dimensión escatológica de lo cristiano, que hace apremiantes los esfuerzos ecuménicos. En esa medida son los carismas signos de la orientación constante a la venida

del Señor, que están en contradicción con cualquier afianzamiento en este mundo y exigen la superación de todas las tensiones y divisiones que en último término se deben al pecado del hombre. La mirada vuelta hacia el común Señor y su retorno alienta a la vez hacia una actitud ecuménica como esfuerzo por una unidad creíble en el reconocimiento de la plural realidad cristiana otorgada por el Espíritu. Desde este punto de vista hay que considerar también y entender el mismo movimiento ecuménico como un efecto de los carismas.

5) Teológicamente, los carismas han de entenderse en primer término como signos de la acción del Espíritu o de la → justificación obtenida y de la incorporación al pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Están al servicio de los demás y por ende se orientan a la edificación de la Iglesia; presuponen el bautismo y la consiguiente función especial o el cometido de cada uno de contribuir con su dotación espiritual a la vida de la comunidad creyente. Que entre esos dones —todos los cuales se deben a Dios en quien tienen su origen— la Iglesia otorgue especial atención a algunos y se conviertan en ministeriales mediante un reconocimiento oficial, no tiene por qué originar una oposición radical entre ministerio y carismas. El carácter antitético que en tiempos recientes se les ha dado a esos conceptos carece en gran parte de una base real y descansa en un malentendido. El que no todos los carismas tengan el mismo peso a los ojos de la Iglesia es algo que ya Pablo puso de relieve fundamentando en ello sus preferencias y la jerarquización de los carismas. Con esa idea se funden también la cuestión de la responsabilidad y el cometido moral impuesto por los carismas. El criterio permanente es la edificación de la Iglesia en la unidad y el amor recíproco, es decir, en el reconocimiento de los respectivos carismas. Y por ello también a cada uno le incumbe la decisión responsable de hasta qué punto está obligado a contribuir y poner en juego sus propios carismas. Eso sólo es posible en un proceso de discreción espiritual, que requiere una conciencia viva y una formación adecuada. El tema de los carismas hay que tratarlo hoy desde distintas disciplinas teológicas de cara a la práctica. De especial interés es la experiencia de carismas y la posibilidad de calificar como tales nuevas experiencias, estudiando su origen espiritual y su importancia para la Iglesia y el cometido de ésta en el mundo. Porque, como dones del Espíritu, están al servicio de la misión católica y universal de la Iglesia guiada por el Espíritu. Cuestión distinta es el uso de los carismas en la historia de las religiones, fuertemente formalista y vacío de contenido; por ello su aplicación puede dar pie a malentendidos.

Bibliografía. *a*) E. BETTENCOURT, *Carismas*, SM I, p. 669-672; *b*) G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo de Brisg. 1969; *c*) C.H. RATSCHOW y otros, *Charisma*, TRE VII, p. 681-698.

KARL HEINZ NEUFELD

CATOLICIDAD DE LA IGLESIA. → Confesión de fe, → Iglesia, → Iglesia local. La catolicidad es un atributo esencial de la Iglesia. Pero el adjetivo «católica» es también la designación confesional específica de la Iglesia «romana», unida bajo la autoridad del papa. Finalmente, en un sentido amplio se designa como «católicas» a las Iglesias que están de acuerdo en que poseen el ministerio episcopal que se encuentra en la sucesión apostólica y en que valoran la sacramentalidad de la transmisión de la salvación.

1) La palabra «catolicidad» no se encuentra en el NT, pero sí la realidad que significa. Donde aparece con mayor vigor es en la carta a los Efesios, en que se trata de las dimensiones cósmicas de la Iglesia en tanto que cuerpo de Cristo, al que pertenecen judíos y gentiles. Lc, Act y las cartas pastorales hablan mucho de los ministerios eclesiásticos y de otras instituciones «católicas». Esa teología eclesial del «primer catolicismo» *(Früzhkatholizismus)* ha sido en ocasiones objeto de crítica desde la doctrina paulina de la justificación (por obra, por ejemplo, de E. Käsemann).

2) Ignacio de Antioquía explica la catolicidad de la Iglesia a partir de Cristo, «porque allí donde está Cristo, está también la Iglesia católica» (*Smyrn.* 8,2). En la confesión de fe de los concilios Niceno y Constantinopolitano I se presenta la catolicidad como uno de los atributos esenciales de la Iglesia. Toda la historia de la teología refleja el esfuerzo por encontrar el sentido del concepto «católico». Y en las distintas Iglesias recibió una anotación especial, después de que esas Iglesias tomasen conciencia de su respectiva particularidad, que era una consecuencia de las divisiones eclesiásticas.

3) La Iglesia romana y católica ha tomado conciencia renovada de su catolicidad en el concilio Vaticano II (LG 8,13; cf. AG 4; UR 4, 17). Esa nota católica se refleja en el hecho de que todos los pueblos del mundo están llamados a constituir el pueblo de Dios, pudiendo aportar al mismo todas sus disposiciones y cualidades en la medida en que son válidas y buenas. La catolicidad de la Iglesia se acredita además por cuanto que todos los hombres pertenecen a la Iglesia, aunque sea de manera diferente (cf. LG 14-16: católicos, otros cristianos, los hombres todos que han sido llamados a la salvación).

4) Después que el atributo de «católica» se convirtió en designación confesional de la Iglesia de Roma, fueron muchas las Iglesias protestantes que sustituyeron ese concepto por el de «universal». Hoy ha cobrado renovada importancia el diálogo sobre el sentido de la catolicidad de la Iglesia dentro del movimiento ecuménico. El grupo común de trabajo del CEI y de la Iglesia católica y romana publicó en 1970 un documento-estudio sobre «Catolicidad y apostolicidad».

5) A finales de su segundo milenio de historia la Iglesia ha adoptado de forma rápida y resuelta unas características de comunidad a escala mundial, en tanto que las Iglesias regionales acentúan sus perfiles propios. De ese modo puede experimentarse de una manera nueva la catolicidad de la Iglesia.

Bibliografía. *a*) Y. CONGAR, *Katholizität und Romanität der Kirche*, en W. LÖSER (dir.), *Die römisch-katholische Kirche*, Kirchen der Welt XX, Francfort 1986; W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vols., Essen 1964; *b*) H.U. v. BALTHASAR, *Anspruch auf Katholizität*, en *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974; p. 61-116; *c*) Y. CONGAR, *Die Katholizität der Kirche*, en MySal IV/1, p. 478-502.

WERNER LÖSER

CAUSALIDAD. → Contingencia, → teología de la creación. La causalidad designa las relaciones entre un principio operante y lo producido por él. El concepto deriva de la conciencia general de que el fenómeno de llegar a ser, o del cambio, supone un tránsito de la posibilidad a la realidad, de la potencialidad a la actualidad, lo cual supone a su vez la acción de una o varias causas. Se considera evidente el conocimiento experimental de que nada llega a ser, nada ocurre o cambia sin una causa. Así las cosas, *causa* y *fundamento* resultan conceptos emparentados.

1) La Sagrada Escritura ve en Dios al creador, conservador y consumador de la historia y del mundo, sin que tenga que explicarlo con ayuda de una filosofía de las causas.

2) En su análisis de la naturaleza, Anaxágoras llegó al conocimiento de que la materia por sí sola no basta en modo alguno para recibir las formas de evolución que van más allá de la misma y que cada vez son más elevadas; para ello necesita de una virtualidad distinta de ella misma y que es el «espíritu» *(nous)*. Para Platón esa causalidad se lleva a término mediante las ideas, sin cuya intervención no puede crear el demiurgo. Aristóteles distinguió cuatro tipos de causas *(aitiai)*: dos internas, que son materia y forma (*hyle* y *morphe*), y dos externas, que son la fuerza operativa *(hothen he kinesis)* y la finalidad *(telos)*. Todos los entes están constituidos internamente por materia y forma (de ahí el nombre de → «hilemorfismo» dado a su sistema), necesitando para su movimiento inmanente-ontológico y espacio-temporal una causa eficiente y final (*Physica* I, 3-5; *Metaphysica* I, 2-10; V, 1-4).

Tomás de Aquino recogió la doctrina aristotélica de las cuatro causas, y habló de causa material, formal, eficiente y final (*De principiis naturae; Phys.* II, lect. 5s; *Metaphys.* I, lect. 4; V, lect. 1-4). Pero enriquece su doctrina de la causalidad con los conceptos de *causa exemplaris*, que tiene en cuenta la función del modelo en las ideas platónicas, y de *causa instrumentalis*, que es la utilización de una causa por otra de categoría superior. Con gran aplomo identifica a Dios con la causa primera de todos los entes (*S. th.* I, 2,3). Dios es el «ser sin más que existe por sí mismo» *(ipsum esse per se subsistens)*, que produce a sus criaturas como «entes por participación» (*entes per participationem; S. th.* I, 44,1). El creador es causa total y universal de las criaturas todas; su omnipotencia le sirve a él, el Dios uno y trino, como causa eficiente (*S. th.* I, 45,6s), su sabiduría cual causa ejemplar (*S. th.*

I, 44,3) y su bondad como causa final, y quiere llevar a las criaturas a su misma perfección (*S. th.* I, 44,4). Dios permite además la acción de causas segundas y particulares por parte de las criaturas, como ocurre en el acto de la generación, que por ello recibe el nombre de *procreatio* (*S. th.* I, 103,3). Incluso su providencia ha de entenderse también como causalidad (*S. th.* I, 22,2).

3) El *magisterio* se ha servido repetidas veces de la doctrina tomista de la causalidad, sobre todo en el Tridentino: «Las causas de la justificación son: causa final, la gloria de Dios y de Cristo, así como la vida eterna. Causa eficiente: el Dios misericordioso... Causa meritoria, sin embargo, es su Hijo amado y unigénito... Causa instrumental es el sacramento del bautismo» (Dz 799, DS 1529). Ciertamente que la causalidad divina se refiere también a la creación (DS 3326).

4) La dogmática protestante muestra en general una cierta aversión al empleo del concepto de causalidad.

5) La teología actual ha de prestar atención, ya en el mismo lenguaje, al concepto de causalidad, que ha cambiado en los tiempos modernos, y a su crítica. Desde el siglo XVII la → imagen del mundo está fuertemente mecanizada entre los occidentales. En ese contexto ya no tiene sentido hablar de causas material, formal y final. La causalidad eficiente, que de hecho se mantuvo para exponer la causalidad de un modo determinista, pronto fue a su vez suplantada por el concepto de «función», que designa la relación de dependencia entre dos procesos de cambio. Fue la categoría de «ley» la que ocupó entonces el centro, las más de las veces en el sentido de normativa relacional, viendo en ella todo un entramado de acciones recíprocas aprehensibles experimentalmente como factor operativo del cambio. En la moderna física nuclear, determinada por la mecánica cuántica, se conocen, al menos en el campo microfísico, junto a procesos determinados otros indeterminados, cuya exacta descripción no es posible, de modo que para un hecho concreto es posible un alto porcentaje de probabilidades. Semejante visión de la materia abre nuevas posibilidades de diálogo con una teología creacionista que tenga en cuenta el complejo juego de procesos necesarios y contingentes.

Bibliografía. *a*) A. SCHÖPF, *Causalidad*, en CFF I, p. 262-269; *b*) H. DOLCH, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*, Friburgo de Brisg. 1954; *c*) M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen [2]1954; W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie* I, Berlín-Heidelberg-Nueva York 1969, p. 428-517; H. OGIERMANN, *Der metaphysische Satz der Kausalität*, Schol. 30 (1955) 344-371.

ALEXANDRE GANOCZY

CELIBATO. → Imitación de Cristo, → orden (sacramento del), → sacerdote. Celibato significa la soltería como forma de vida del sacerdote.

1) Cabe señalar una base bíblica para los consejos evangélicos de pobreza, soltería y obediencia (cf. las referencias bíblicas en PC 12-14), aunque, por lo que se refiere al celibato como forma de vida del ministro consagrado, sólo es posible de una manera indirecta. Según las cartas pastorales, de quien desempeñaba el ministerio se esperaba que llevase una vida ejemplar y que sólo se hubiese casado una vez (1Tim 3,12; Tit 1,6).

2) Las primeras determinaciones jurídicas sobre el celibato se encuentran a comienzos del siglo IV. En Occidente el sínodo de Elvira (ha. 306) prohibía a los obispos, sacerdotes y diáconos cualquier relación matrimonial con sus mujeres (canon 33). Esta resolución la renovarán de continuo los papas en el período siguiente, encontrando en parte notables resistencias. En el siglo XI Gregorio VII prohibía la participación en las acciones litúrgicas a los sacerdotes casados. En 1139 Inocencio II declaraba la ordenación de obispo, sacerdote y diácono como impedimento dirimente del matrimonio. A pesar de estas resoluciones la disciplina celibataria fue altamente insatisfactoria tanto a mediados como a finales de la edad media.

Las normas reformistas del concilio de Trento, entre las que se contaba la introducción de una forma obligatoria para la celebración del matrimonio, contribuyeron a una mejor aceptación de la obligación del celibato. En tiempos de la ilustración se desató una oleada de resistencia a la ley del celibato; pero, a pesar de todas las dificultades, la Iglesia latina se mantuvo inflexible en sus ordenanzas. En muchos continentes y culturas ha sido difícil hasta el día de hoy presentar como un valor plausible el celibato sacerdotal. Y en muchos países es sin duda el celibato uno de los motivos del escaso número de candidatos al sacerdocio.

3) No obstante los problemas en parte graves, el Vaticano II ha refrendado para la Iglesia latina el celibato como forma de vida de los sacerdotes. En PO 15-17 habla de los tres consejos evangélicos en el sentido de que deben marcar la vida espiritual de los sacerdotes. En el n.º 16 se trata lo primero de establecer la proximidad interna entre el ministerio sacerdotal y la forma de vida celibataria. De ahí se deriva la conveniencia, no la necesidad, de la normativa vigente en la Iglesia latina. Pero después se agrega que la Iglesia romana y católica adopta también para el futuro el celibato como ley para sus sacerdotes. El CIC, canon 277, ha recogido esa resolución: «Los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato, que es un don peculiar de Dios, mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.»

4) Las Iglesias ortodoxas sólo exigen el celibato para sus obispos, y las Iglesias de la reforma protestante lo rechazaron para los portadores de los ministerios.

5) Si el celibato se experimenta muchas veces como soledad, puede justa-

mente por ello convertirse en una forma de imitación de Jesús, que a su manera fue un solitario. Cuando se abraza la forma de vida celibataria en virtud de una vocación, la con-soledad puede trocarse en una con-fecundidad con Jesús, cuando Dios lo concede.

Bibliografía. *a*) L.M. WEBER, *Celibato,* en SM I, p. 703-717; *b*) R. EGENTER, *Erwägungen zum Pflichtzölibat der katholischen Priester,* StdZ 195 (1977) 635-638; J. RATZINGER, *Zum Zölibat der katholischen Priester,* ibíd., 781-783; *c*) H.U. v. BALTHASAR, *Zölibatäre Existenz heute,* en *Pneuma und Institution,* Einsiedeln 1974, p. 369-383.

WERNER LÖSER

CENA, RELATOS DE LA. → Eucaristía, → presencia real. Los relatos de la cena se conocen también como relatos de la institución y designan los textos del NT que hablan de la última cena que Jesús celebró con sus discípulos y en la que tiene sus raíces la eucaristía.

1) Tales relatos presentan cuatro formas distintas en el NT: Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 11,24-26 (con los contextos correspondientes). Estrechamente emparentadas aparecen, por una parte, las redacciones de Mt y Mc (siendo la de Mc la más original) y, por otra, las de Lc y Pablo (más original a su vez la redacción paulina).

Común a tales textos es sobre todo lo siguiente: *a*) Cristo toma el pan y lo parte, da gracias (alaba) y dice: «Esto es mi cuerpo.» Cuerpo significa ahí la persona corpórea. Jesús se da a sí mismo. *b*) Cristo toma el cáliz y dice: Esto es mi «sangre de la alianza» (Mc; Mt) o, con un giro similar: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (1Cor; Lc). Sangre significa, a su vez, «el ser vivo ligado a la sangre», comportando a la vez en el contexto la muerte sangrienta. Esta autoentrega de Jesús se entiende como reforzamiento de la alianza de Dios con Israel (cf. Éx 24,8) o como reforzamiento de una alianza nueva (cf. Jer 31,31-34). A esto hay que sumar las diferentes afirmaciones en los cuatro relatos, por ej., el «por vosotros» al referirse al cuerpo (1Cor; Lc), y el «por muchos» o «por vosotros» referido a la sangre del Señor (Mc, Mt). Aquí entra en juego la imagen del Siervo sufriente de Dios (cf. Is 53,4-12); después el anuncio velado de la muerte de Jesús en Mc y Mt (cf. Lc 22,16-18); y, sobre todo, la denominada orden de repetirlo (sólo en Pablo).

A partir de estos textos, sobre todo de Mc y Pablo que dispusieron de tradiciones antiguas (jerosolimitanas), cabe reconstruir lo esencial del banquete que Jesús celebró con sus apóstoles antes de su pasión y muerte. De cara a su muerte y su resurrección —y, en cierto modo, como anticipándolas— Jesús se da personalmente a los suyos en el pan y el vino a fin de establecer una comunión indisoluble con ellos, entendiendo el posiblemente su destino a la luz de la teología veterotestamentaria del Siervo sufriente y de la alianza. El marco verosímil de aquel banquete fue la cena pascual (el

rito del pan antes del banquete propiamente dicho, y después el rito de la copa). Tal vez, sin embargo, bajo la última cena de Jesús subyace también una denominada «cena de acción de gracias» *(todah)*, que algunos exegetas han reconstruido para esa época. Tenía carácter de sacrificio de acción de gracias, que por lo demás cabe suponer para todos los banquetes judíos de índole religiosa. Y aunque en tal caso la orden de repetición no sea histórica, hay que suponer que los apóstoles tuvieron la impresión inevitable de que Jesús, aun resucitado, quería continuar esta forma profunda de comunión (sacramental).

2) Los relatos utilizados en la liturgia muestran una cierta autonomía frente a los relatos bíblicos, incluso en los primeros tiempos. Se tiene evidentemente la conciencia de que no se trata de un protocolo histórico, sino de una certificación viva de la fe. Incluso más tarde se adoptaron otros cambios (paralelismos, introducción de adjetivos de sabor reverencial, la inserción del *mysterium fidei*, certificada desde el siglo VII).

3) El magisterio eclesiástico no se ha ocupado de los relatos como tales, aunque ciertamente se sirve de los mismos en apoyo de las verdades relativas a la doctrina eucarística.

4) Precisamente algunas ideas exegéticas sobre los relatos pueden también impulsar el diálogo ecuménico. Una nueva aproximación puede seguramente proporcionar la idea de que en el rito del pan y del vino se trata realmente de una donación personal de Jesús, de su presencia efectiva como don a los suyos, cualquiera que sea la interpretación conceptual que se le dé. También el carácter de banquete sacrificial de acción de gracias, que corresponde a la última cena de Jesús, aunque ciertamente no aceptado por todos, podría estimular el diálogo sobre el carácter sacrificial de la eucaristía.

5) Con esto quedan también enumerados los cometidos de una teología sistemática. No hay duda de que los conceptos ontológicos para ilustrar la presencia eucarística de Cristo, y que son menos adecuados para expresar la presencia personal (entre ellos el concepto de *transubstanciación*, de cambio de substancia, cf. Dz 887, DS 1642), han de completarse con los conceptos de una ontología de lo personal (por ej., el de *transignificación* o cambio de significado de los elementos, y *transfinalización* o cambio de fin y destino). Con ello sólo se pretende dejar en claro que la fe humana no *hace* sino que simplemente *recibe* la presencia de Jesús, que se da a sí mismo. También el carácter sacrificial de la eucaristía puede tal vez entenderse de una manera más profunda sobre la base de algunas ideas exegéticas (y de nuevas categorías personales).

Bibliografía. *a* y *c*) CTD VI, p. 186-195; J. BETZ, MySal IV/2, p. 186-205; H. SCHÜRMANN, *Einsetzungsberichte*, LThK[2] III, p. 762-765; *b*) R. PESCH, *Wie Jesus Abendmahl hielt*, Friburgo de Brisg. 1977; J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln [2]1981, p. 31-54.

GÜNTER KOCH

CERTEZA DE LA SALVACIÓN. → Fe, → justificación, → predestinación. Es la confianza inconmovible en obtener la propia salvación.

1) La Sagrada Escritura conoce esa certeza en cuanto que la misma se deriva de la lealtad del amor de Dios (Rom 5,1-11; 8,31-39; 1Jn 3,14.19-24), aunque sabe también del peligro que la salvación corre en razón de la debilidad humana (Flp 2,12s); de ahí que la lealtad de Dios no exima de la llamada a la fidelidad que se debe a Dios (1Cor 10,12s).

2) En Agustín la certeza de la salvación coincide con la certeza de la predestinación: no se pierde ningún predestinado a la salvación (*De corr. et grat.* 7,14). Tomás de Aquino rechaza la idea de una certeza de la gracia, pero admite la sospecha de la existencia de esa misma gracia por ciertos signos (como el gozo en Dios, la conciencia de estar libre de culpa: *S. th.* I-II, 112,5), y sabe también que cada creyente puede esperar de un modo absolutamente seguro su salvación con la confianza en Dios (*S. th.* I-II, 18,4).

3) El concilio de Trento estudia la certeza de la salvación enfrentándose a Lutero y a Calvino: nadie puede saber con certeza de fe infalible que está en gracia (Dz 803, DS 1534). Sostiene en contra de J. Calvino que nadie puede estar seguro de su predestinación a la salvación ni poseer con seguridad el don de la perseverancia definitiva (Dz 825s, DS 1565s).

4) En virtud de su interpretación del mensaje paulino de la justificación, Lutero identifica la certeza de la salvación con la fe (WA 18,783). Distingue sin embargo la certeza *(certitudo)* de la seguridad *(securitas)* de la salvación, excluyendo esta última por la posibilidad de que la fe sea tentada. La doctrina de la predestinación le lleva a Calvino a aceptar una certeza absoluta de la salvación: dado que la voluntad salvífica de Dios se mantiene siempre igual, los predestinados obtienen indefectiblemente el don de la perseverancia definitiva *(perseverantia*; CR 36,260s.275; OS IV, 388, 393). Hoy ya no existen oposiciones irreconciliables entre las Iglesias a propósito de este tema: en la certeza de la esperanza tomista se tiene en cuenta la exigencia reformada de la certeza de fe, mientras que en la doctrina reformada de la tentación que la fe puede sufrir se recoge el propósito católico de tener en cuenta la debilidad humana en el proceso salvífico.

5) La certeza de la salvación como seguridad personal e inconmovible está íntimamente conectada con los dos grandes problemas de la justificación y de la predestinación. En la respuesta a la pregunta de cómo la comunión salvífica con Dios, iniciada en la *justificación*, puede mantenerse hasta la consumación, hay que tener en cuenta tanto el lado de Dios como el del hombre. Por parte de Dios existe una certeza absoluta, porque es absolutamente leal a su amor al hombre, que quiere la salvación de cada uno. Mas por parte de cada hombre la certeza de la salvación es sólo condicionada, porque dada la debilidad humana su fe está siempre expuesta al peligro de la apostasía respecto de Dios. Es preciso ver y aceptar como una realidad esa tensión, inevitable en la vida humana, entre la certeza absoluta como don de Dios y el peligro que para ella representa la debilidad del

hombre. La superación de la susodicha tensión se da con el don de la doble fuerza de la fe: la confianza incondicional y la esperanza inconmovible de que el poder del amor de Dios triunfe en la propia vida y que la comunión salvífica con Dios se mantenga hasta lograr su consumación.

La fundamentación de la certeza salvífica en la *predestinación* sólo es posible sin aporías cuando se parte de la visión originaria de Pablo, en la que la predestinación representa un plan salvífico universal por parte de Dios: con la transmisión absoluta de la salvación por Jesucristo y con la transmisión relativa por parte de la Iglesia, con la fe y el amor como criterios personales de salud. Por lo que respecta al problema de la certeza de la salvación digamos que el cristiano individual obtiene en primer término esa certeza, cuando personalmente confía y espera por entero en la obra salvífica de Jesucristo; en segundo lugar, el cristiano obtiene esa certeza dejándose prometer la salvación por la palabra y el sacramento en la comunión con la Iglesia, y, en tercer lugar, por cuanto que experimenta personalmente que con la fe y las obras de misericordia se le otorga la perseverancia.

Bibliografía. *b*) ST. PFÜRTNER, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*, Heidelberg 1961; *c*) G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Friburgo de Brisg. 1977, p. 37, 42s, 117-127, 179-187, 266s, 311-313, 328-330, 359.

GEORG KRAUS

CIELO. → Ascensión de Cristo, → mérito, → parusía, → reino de Dios, → resurrección de los muertos, → santo/santidad/santificación, → vida eterna. El término «cielo» expresa la forma de existencia definitiva e inamisible de la salvación eterna que Dios otorga al hombre después de la muerte, con la necesaria purificación, como un don inmerecido, del que también el cuerpo participará después de la resurrección de los muertos.

1) En el AT y en el NT se encuentra muchas veces la palabra «cielo» en singular y en plural y con diferentes sentidos. Como parte de la imagen veterotestamentaria del mundo, el cielo es la bóveda sólida *(firmamentum)* que separa las aguas superiores de las inferiores (Gén 1,6), y en el que están fijos los astros como lámparas (Gén 1,14). «Cielo y tierra» es la expresión para indicar todo el cosmos, el universo (Gén 1,1). Pero el cielo es sobre todo una imagen de la morada de Dios, que allí se sienta sobre un trono excelso y todo lo rige (Dt 26,15; Sal 2,4; 11,4; Is 63,15). Aunque con ello no se expresa una localización de Dios sino más bien una forma de existencia y una dinámica salvífica. Por ese motivo el «cielo» pudo sustituir en el judaísmo al nombre propio de Dios, que ya no se osaba pronunciar.

En el NT la palabra «cielo» adquiere además un significado cristológico y soteriológico. Jesús habla del Padre celestial, del Padre que está en los cielos (Mt 5,16.45; 6,1.9, etc.) o del reino de los cielos (Mt 3,2; 5,10.19.20; 7,21, etc.). El Hijo del hombre baja del cielo (Jn 3,13), llega del cielo (Jn

3,31) y en el cielo es acogido de nuevo tras haber cumplido su cometido en la tierra (Act 1,9-11); se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18); al final de los tiempos vendrá sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria (Mt 24,30). Desde el cielo es enviado el Espíritu Santo (Act 2,1s), que actúa en la Iglesia y en el mundo. Así que estar en el cielo es vivir en comunión con Dios y con Cristo. La idea del cielo cual comunión con Dios se encuentra en los Sinópticos, puesto que la salvación escatológica, la vida eterna, se representa como la entrada en el reino de Dios o reino de los cielos. La concepción del cielo cual comunión con el Señor exaltado se da sobre todo en las cartas paulinas, en las que se habla de «ser arrebatado» hasta el Señor (1Tes 4,17), de un estar con Cristo (Flp 1,23; cf. 2Cor 5,8), un vivir unidos con Cristo (1Tes 5,10), un vivir con él por la fuerza de Dios (2Cor 13,4).

En el mensaje de Jesús se entiende el cielo como recompensa por las buenas obras realizadas en este mundo (Mt 5,12; 19,21.29; Mc 10,30; Lc 6,23), aunque esa recompensa sea también un puro don de gracia (Mt 20,1-16). Finalmente, la interpretación cristológica del cielo va unida a la visión de la Iglesia como comunión de los santos. La salvación del individuo sólo se cumple, cuando se ha realizado la salvación del universo y de todos. En definitiva, no estaremos *en el* cielo, sino que estaremos juntos con el único Cristo que es *el* cielo. Como el hombre en tanto que ser de espíritu y cuerpo pertenece a la tierra y es responsable de la misma (cf. Gén 1,27s; 2,7s), la salvación definitiva no sólo requiere la resurrección de los muertos sino también un mundo sano y salvo como espacio existencial del hombre perfecto, al que en Ap 21,1s se le llama y describe como *nuevo cielo y nueva tierra*.

El cielo como forma existencial de la salvación consumada se describe en el NT mediante referencias a las concepciones veterotestamentarias (Éx 24,9-11; Is 25,6), y muy especialmente mediante la imagen del banquete (Mt 8,11; Lc 13,29), en el que Cristo personalmente será el anfitrión e invitará a su mesa a los que halle vigilando (Lc 12,37). La parábola de las bodas reales (Mt 22,1-14), a las que son invitadas las gentes de las calles y los caminos, mientras que los primeros invitados sufren un final horroroso, señala de forma muy especial el carácter de gracia que tiene la felicidad celestial. En Ap 21,9-22,5 las imágenes del banquete se mezclan con el cuadro de la ciudad santa (la nueva Jerusalén) como símbolo, bien conocido en la antigüedad, de esperanza, comunión y seguridad. En el pasaje apocalíptico hay también alusiones a ideas del AT (Gén 2,1b 25; Ez 36,35; Is 11,6s; 65,25) y diversos motivos paradisíacos, como la manducación del árbol de la vida (Ap 2,7), la imagen del agua vivificante (22,1s), la destrucción de la serpiente antigua (20,2) y la liberación de la tristeza, las penalidades y la muerte (21,4). La felicidad celestial se presenta también en el NT como una contemplación de Dios (Mt 5,8; 1Cor 13,12; 2Cor 3,18; 5,7; cf. Heb 12,14; 1Jn 3,2; Ap 22,4), idea que tendrá gran importancia en la teología escolástica.

2) En la tradición cristiana se sigue predicando la fe en la salvación escatológica a la vez que se explica teológicamente. Se convierte así la palabra «cielo» en un término teológico especializado, que no corresponde sin más al concepto bíblico. Efectivamente, mientras que en la Sagrada Escritura el cielo designa la forma de existencia de la salvación tras la resurrección de los muertos, ahora pasa a significar la salvación definitiva en el → estado intermedio y después de la resurrección de los muertos. Una vez admitida en el cristianismo la doctrina griega del alma, la felicidad del cielo se relaciona con las dos potencias anímicas de la inteligencia y la voluntad, de modo que se puede hablar de una visión beatífica y de una dicha beatificante. Y mientras que san Agustín habla de que los bienaventurados del cielo aprehenden la esencia inmutable del creador mediante la contemplación y el amor, en la teología medieval se discute la cuestión de si la felicidad celestial ha de entenderse de un modo preferentemente afectivo y emocional, como un amor radical (escotistas), o más bien en forma teorética e intelectual, como una contemplación beatífica (tomistas). En realidad, la felicidad del espíritu humano se consuma en la hondura del espíritu humano, en la que el conocer y el querer todavía no están separadas como dos actividades distintas. La visión de Dios es un acto de amor iluminado por el conocimiento y un acto de conocimiento caldeado por el amor.

3) La doctrina de la visión beatífica fue en la edad media objeto de distintas declaraciones del magisterio. Juan XXII había sostenido la opinión de que las almas de los elegidos sólo disfrutarán de la visión perfecta de Dios tras la resurrección de los muertos; antes su felicidad sería imperfecta. Esa opinión la refuta Benedicto XII en 1336 (*Benedictus Deus:* Dz 530, DS 1000) con la doctrina de que las almas de los santos ya antes de la resurrección universal contemplan intuitivamente la esencia de Dios sin mediación de criaturas, cara a cara. El concilio de Florencia (1439) agrega que la felicidad celestial difiere en grado de acuerdo con los méritos realizados en la tierra (Dz 693, DS 1305). Esa idea la recoge el concilio de Trento en el decreto sobre la justificación (1547), cuando dice que los justificados pueden merecer el aumento de la gracia, la vida eterna y el incremento de la gloria en el cielo (Dz 842, DS 1582).

4) Las Iglesias ortodoxas acentúan, por el contrario, el carácter provisional de la salvación en el estado intermedio, frente a la plenitud de la salvación que se otorga con la resurrección de los muertos. No pocos teólogos protestantes de nuestro tiempo reprochan a la teología católica el que desplace la felicidad al estado intermedio hasta el punto de no tener lo bastante en cuenta las afirmaciones genuinas de la Biblia al respecto.

5) La teología coetánea subraya en líneas generales que el cielo es una expresión de la salvación consumada de todo el hombre, que es la humanidad y el mundo ordenado a la misma.

Bibliografía. LThK² V, 352-358; ThWNT V, 496-543; W. BEINERT, *Der Himmel ist das Ende aller Theologie*, ThpQ 134 (1986) 117-127.

JOSEF FINKENZELLER

CIENCIA Y CONCIENCIA DE JESUCRISTO. → Cristología, → humanidad de Jesús, → Jesús histórico, → unión hipostática. El saber y la conciencia de Jesucristo se definen por la específica inmediatez divina, que se da como situación básica de su vida y que a la manera humana se desarrolla en el trato con Dios (como su Padre), con el medio ambiente y con los hombres.

1) El NT testifica tanto la historicidad (humanidad) como la consumación (divinidad) de la ciencia y conciencia de Jesucristo; y aunque el ser consumado se afirma más bien por inclusión (afirmaciones sobre los plenos poderes y la relación singular de Jesús con Dios), en ocasiones se desarrolla también explícitamente (cf. los «signos» y los discursos de revelación en Jn). Así los Sinópticos conservan rasgos importantes de la vida espiritual humana de Jesús (progreso en el conocimiento: Lc 2,52; cf. 1,80; 2,40; preguntas de aprendizaje y recepción: Mc 5,9 y par; 5,30 y par; 6,38; 8,19s.27.29 y par, etc; ignorancia del día del juicio: Mc 13,32 y par; el miedo ante la pasión: Mc 14,33-36 y par); pero también atribuyen a Jesús una sabiduría y conocimiento que superan todas las formas conocidas (cf. Mc 1,21s y par; 11,1-6 y par; 14,13-15 y par; 14,18.25.27-30 y par; Lc 2,40.47).

El NT atribuye ese saber y conciencia especiales a la conciencia que Jesús tiene de su envío (sobre todo Jn 5,43; 8,42; 16,28; 4,34; 5,30; 6,38), que a su vez descansa en la relación singular con el Padre (*abba*: Lc 11,2 y par; cf. Mc 14,36 y par) y en la unión con el Espíritu Santo (cf. Lc 1,35; Mt 1,18; Mc 1,9-11 y par; Mt 12,28 y par, etc.). Los relatos de las tentaciones (Mc 1,12s y par; Mt 16,22s y par; 26,51-53, etc.) muestran que muy bien pudieron vincularse a las mismas unos «procesos de aprendizaje». Jesús lo sabe todo, porque todo lo «aprende» bajo la guía del Padre, para poder revelarlo y cumplir así su misión (cf. Jn 16,30 con 5,20; 13,3; 15,15; 17,8).

2) La discusión de la época patrística sobre la vida espiritual de Jesús se define preferentemente por el → modelo cristológico empleado en cada caso (esquema *Logos-sarx* o *Logos-anthropos*) y por las consecuencias que del mismo se sacaban. Si la confesión de la humanidad verdadera y completa de Jesús exigía la aceptación en él de una ignorancia, un aprendizaje y un progreso en el conocimiento (Tertuliano, Febadio de Agen [† después del 392], Gregorio de Nisa, Teodoro de Mopsuestia, etc.), la lucha contra los arrianos indujo más bien a insistir en la perfección del conocimiento de Cristo, toda vez que éstos utilizaban las afirmaciones del NT sobre los signos de historicidad de Jesús —es decir su ignorancia— como prueba de la condición criatural del *Logos*. De ahí que algunos padres hablen solo de una manera vacilante acerca de la ignorancia de Jesús (Ambrosio), o no traten

explícitamente de su ciencia y conciencia (León Magno, Gelasio I, Hormisdas), o bien la interpretan como un conocimiento no comunicable (Hilario de Poitiers, Basilio y sobre todo Agustín, que atribuye al alma de Cristo la contemplación divina; en Oriente: Cirilo de Alejandría, Máximo el Confesor, Juan Damasceno). Gregorio Magno identificará más tarde con el nestorianismo herético una doctrina que sólo defendía una ignorancia humana de Jesucristo, la de los agnoetas (Dz 248, DS 476).

En la edad media construye Tomás de Aquino la teoría de las cuatro ciencias de Jesucristo: una visión de Dios *(scientia visionis)*, una ciencia infusa *(scientia infusa)*, un conocimiento humano propiamente dicho *(scientia acquisita, experimentalis, intuitiva)* y, finalmente, el conocimiento divino *(scientia divina; S. th.* III, 9-12; 15,8). Pero el Aquinate insiste con gran énfasis en la perfección del conocimiento de Jesucristo, que no sólo lo sabe todo, sino que lo sabe de cualquier modo posible. La ciencia y la conciencia de Jesucristo se conciben por entero desde su divinidad: si el *Logos* se hizo hombre, su humanidad fue tan perfecta que también su ciencia y conciencia hubieron de serlo.

La historia de la influencia de esta concepción se prolonga hasta las declaraciones pontificias del siglo XX. Sólo en el siglo XIX intentan H. Klee y F.X. Dieringer hacer justicia a la plena humanidad de Cristo, y aunque no niegan su visión divina y la iluminación de la gracia, la interpretan históricamente desde su despojamiento o *kenosis*. H. Schell († 1906) es el primero que distingue entre ciencia y conciencia: la ciencia de Jesucristo es un saber experimental humano (aunque en grado perfectísimo); su conciencia, en cambio, como conciencia de mismidad que es, la tuvo desde el comienzo de su vida como una conciencia de Hijo en virtud de la iluminación divina. Con esto, ciertamente, no se mantiene plenamente la historicidad de la conciencia.

Dentro de la neoescolástica surgió entre 1949 y 1956 una discusión acerca del problema de cómo conoció Jesucristo que era el Hijo de Dios, si a través de la visión directa de Dios que tuvo su alma humana (teoría de la visión: P. Galtier), o si mediante la comunicación de la conciencia del *Logos* al alma humana (teoría de la conciencia: P. Parente y los tomistas). K. Rahner defendió una postura intermedia, por cuanto que identificó la visión divina directa (que no ha de concebirse sin más como visión beatífica) con la conciencia no objetiva de Hijo de Dios, que le venía dada como elemento interno de la unión hipostática: Cristo se experimentó de una manera humana como Hijo de Dios. En esa línea se llama hoy la atención sobre el hecho de que el NT no contempla de un modo «intracristológico» las relaciones de la naturaleza humana de Cristo con el *Logos* que le está hipostáticamente unido, sino las relaciones de Jesús con el Padre (interpretación relacional-trinitaria en una perspectiva histórica: así, entre otros, H.U. von Balthasar, L. Bouyer, B. Forte, W. Kasper, J. Ratzinger, D. Wiederkehr).

3) No existen resoluciones definitivas del magisterio sobre la ciencia y la conciencia de Jesucristo. Junto a la problemática toma de posición de Gre-

gorio Magno contra los denominados agnoetas (Dz 248, DS 474-476), que apenas deja campo libre para una vida espiritual realmente *humana* de Jesús, los papas y autoridades pontificias se han manifestado en el siglo XX dentro de la línea tomista, que tampoco está ajena a las críticas (Dz 2032-2035, 2183-2185, 2289; DS 3432-3435, 3645-3647, 3812, 3924). Por el contrario, el Vaticano II hace hincapié en que la ciencia humana de Jesucristo es expresión de su verdadera humanidad (GS 22). La Pontificia Comisión Bíblica (*Biblia y cristología,* 1984) habla de la adquisición «gradual» de una «conciencia de envío cada vez más clara, desde su juventud hasta la cruz», así como de una experiencia plenamente humana de la muerte.

4) En el campo protestante W. Pannenberg afronta hoy la discusión católica. Según él, Jesús vive su personalidad como Hijo en la entrega al Padre; la filiación de Jesús es la culminación de su personalidad humana.

5) Una exposición acerca del saber y la conciencia de Jesucristo que se apoye en los estudios dogmáticos y exegéticos del problema de la conciencia tiene que poner en tela de juicio los supuestos explícitos (y también los implícitos) de interpretaciones anteriores: los límites de la ciencia de Jesús y su ignorancia hoy ya no se consideran deshonrosos, sino que, al igual que la disposición de aprendizaje y el progreso en el conocimiento, se contemplan como condiciones normales del conocimiento humano. Y a partir de ahí se hace patente la cuestionabilidad de cualquier principio de perfección (¡y también de un «principio de humanidad», no iluminado!). De acuerdo con el nuevo planteamiento sistemático de una interpretación relacional trinitaria de la unión hipostática se exponen las realizaciones fundamentales humanas dentro de la relación con el Padre (D. Wiederkehr, W. Kasper, etc.). Este planteamiento responde a los datos del NT mejor que el «intracristológico» predominante hasta ahora. Con ello las afirmaciones reveladas del NT y su interpretación, teniendo en cuenta la doctrina trinitaria desarrollada dentro de la fe eclesiástica y la unión hipostática, son las fuentes básicas de conocimiento para una exposición de la ciencia y conciencia de Jesucristo.

Para la explicación pueden ser útiles los recientes conocimientos antropológicos: el pensamiento personal, la realización del ser humano en el diálogo y la relación, la identidad personal y su desarrollo bajo el aspecto de la sociología del conocimiento, etc. En la exposición habrá que tener en cuenta la unidad de la vida espiritual de Jesús, pese a todas las diferenciaciones entre ciencia y conciencia: el punto de partida es el conocimiento *experimental* de Jesucristo, a través del cual se desarrolla su disposición fundamental, su *conciencia de Hijo* como inmediatez a Dios y de acuerdo con el período de su vida (como niño, como joven y como hombre maduro); dentro de ese desarrollo, que es un proceso discente, el Padre le muestra su misión. Ese «conocimiento revelado» es la realización concreta de la conciencia de Hijo y de enviado en el diálogo con el Padre, en la cual las experiencias con los hombres y con el entorno y su «elaboración» son motivo y concreción, etc., para ese diálogo en determinadas ocasiones. De

ello se deriva la unidad de la ciencia y conciencia de Jesucristo, que abarca aspectos diversos, pero que no postula necesariamente diferentes tipos de conocimiento.

Bibliografía. *a* y *c*) E. GUTWENGER, *Das Wissen Christi*, Conc 2 (1966) 45-52; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 284-196; L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn*, Einsiedeln 1976, 524ss; D. ZELLER, *Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten*, ThPh 52 (1977) 258-271; J. STÖHR, *Gottesschau und Kreuzesleiden*, MThZ 35 (1984) 262-278; P.-G. MÜLLER (dir.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, Stuttgart 1987; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Jesu Selbst- und Sendungsbewusstsein*, IKaZ 16 (1987) 38-49; *b*) E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos* V, 221-243; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en J.B. METZ (dir.), *Gott in Welt*, FS K. Rahner, Friburgo de Brisg. 1964, p. 608-667; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, QD 32, Friburgo de Brisg. 1966; W. FENEBERG, *Bewusstsein, Entwicklung und Denken Jesu*, en R. y W. FENEBERG, *Das Leben Jesu im Evangelium*, QD 88, Friburgo de Brisg. 1980; H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980; PH. KAISER, *Das Wissen Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Ratisbona 1981; B. FORTE, *Jesus von Nazareth: Geschichte Gottes, Gott der Geschichte*, Maguncia 1984.

LOTHAR ULLRICH

CISMA. → Herejía. «Cisma» significa en griego «división» o «separación», y en sentido teológico designa la ruptura intencionada de la unidad de la Iglesia, el estado de división o la comunidad que se formó a partir de tal división. A diferencia de la herejía, la separación no se produce aquí por diferencias en la doctrina.

1) En la literatura extrabíblica son raros los testimonios de cismas, aunque significa también la división en la comunidad del culto. Según Jn, con la aparición de Jesús se produce una división entre los oyentes de su predicación. Esa división se da a propósito del enjuiciamiento de su origen (7,43), de sus acciones (9,16) y de sus palabras (9,10-19). Según 1Cor 1-4, en la ciudad de Corinto hubo cismas, que ponían en peligro el pensamiento y el lenguaje comunes de los cristianos (1,10), así como la celebración en común de la cena del Señor (11,18). Tales cismas surgieron de los lazos y vinculaciones con determinadas personalidades (1,12). Pablo se esfuerza por superarlos.

2) En la teología de la Iglesia antigua el fenómeno de los cismas aparece como una secuela de las discusiones y de la falta de amor; por consiguiente, habría que superarlos mediante la buena disposición para la paz y por medio del amor. Mientras que originariamente el concepto de cisma se aplicó sobre todo a las rivalidades dentro de una misma comunidad local, ya en la edad

media adquiere un tinte y referencia a la Iglesia universal: el cisma constituye una separación del papa. En el siglo XVI el cisma significa una separación de la Iglesia en general, con lo cual todos los miembros de comunidades eclesiales que no pertenecen a la Iglesia romana y católica caen bajo el veredicto de herejía y cisma. No es posible trazar una lista completa de todos los cismas que se han dado en la Iglesia. Entre los más conocidos y de consecuencias más graves hay que mencionar el cisma de los novacianos y de los donatistas en los siglos III-IV, el acaciano en los siglos V-VI, el «cisma oriental» en el siglo XI, también llamado «cisma de Focio», porque en Oriente se le consideró como el patrón de la polémica antirromana y en Occidente como el causante decisivo del cisma, y, finalmente, el «cisma occidental», que se dio en el siglo XIV en conexión con la cuestión del papa legítimo.

3) Según el CIC, canon 1364, el cisma es un delito contra la religión que tiene como consecuencia el castigo de la excomunión.

4) Aunque el derecho de las Iglesias protestantes no conoce ninguna medida punitiva contra los cismáticos, la teología ve la separación de la Iglesia y la formación de comunidades particulares como un grave obstáculo para la unidad eclesial.

5) El contenido y el significado del cisma lo refleja la respectiva concepción que se tiene de la Iglesia. Después de que, siguiendo los pasos del Vaticano II, se ha repensado el carácter eclesial de las comunidades no católicas, el cisma vuelve a definirse en el sentido que tuvo en la Iglesia antigua.

Bibliografía. *a*) C. MAURER, *Schisma,* ThWNT VII, 963-965; *b*) C. DUMONT, *Schisma,* HTTL VI, 328-331; *c*) V. CONZEMIUS, *Schismengeschichte,* ibíd., 331-335.

WERNER LÖSER

COGNOSCIBILIDAD DE DIOS. → Agnosticismo, → analogía, → conocimiento divino, → fe. El problema de la cognoscibilidad de Dios va ligado a los caminos y modos por los que se da a conocer el Dios, que escapa a toda captación en razón de su absoluta transcendencia. Se distingue por ello entre la cognoscibilidad *natural* de Dios por la creación, y su cognoscibilidad *sobrenatural* por revelación.

1) Para la Sagrada Escritura la cognoscibilidad de Dios viene dada por su hacerse presente en favor de su pueblo (Éx 3,14); esta presencia empieza ya con la creación (relato yahvista del Gén) y se hace patente en la elección (sobre todo de Abraham). Los profetas exhortan al recto conocimiento de Dios dando de mano a todas las representaciones que recortan su transcendencia. En ese horizonte, la cognoscibilidad de Dios es fruto de una relación personal con él, como confianza y familiaridad con el (Is 11,9; Jer 31,31s). En definitiva, pues, es el amor, y no la inteligencia, el que da a conocer a

Dios, aunque el amor tenga que realizarse mediante la conversión del pensamiento. Sab 13 hace hincapié en la cognoscibilidad natural de Dios, razón por la cual no tienen disculpa quienes a través de la creación no reconocen al creador.

El NT recoge las ideas veterotestamentarias de una forma nueva en conexión con la cristología: porque el Hijo conoce al Padre y el Padre conoce al Hijo, éste hace participantes a los hombres de su familiaridad con el Padre (Mt 11,27 y par; Jn 10; 17). Rom 1,18-21 prolonga la línea sapiencial: justamente porque se da una cognoscibilidad natural de Dios, son inexcusables los hombres que sofocan la verdad con su pecado. Así, pues, la cognoscibilidad de Dios es también posible dentro de la historia de pecado; pero sólo se actualiza plenamente cuando el hombre se deja aprehender por el amor de Dios (Flp 3,12).

2) Es verdad que la primera teología rechazó, en contra de la gnosis, un camino salvífico por el conocimiento; pero buscó en la filosofía y la ética coetáneas puntos de apoyo para la cognoscibilidad de Dios como el Padre de Jesucristo. Clemente de Alejandría habla de las «semillas del *Logos*» en el mundo precristiano y extracristiano. Agustín no niega la cognoscibilidad natural de Dios, pero hace hincapié en el camino de la fe humilde (*Conf.* 8). Una síntesis de todo ello se encuentra en Anselmo de Canterbury: el hombre comprende racionalmente que Dios es incomprensible, pero sólo puede abrirse por entero a la autocomunicación amorosa de Dios, que culmina en la necedad de la cruz.

3) Con el apoyo de Rom 1,18-21 el Vaticano I enseña la inalienable posibilidad del conocimiento natural de Dios (Dz 1785, 1806, DS 3004, 3026), así como la posibilidad de conocerlo sobrenaturalmente (Dz 1785s, DS 3004s). Ambas posibilidades las enlaza estrechamente el Vaticano II partiendo del fin último como propósito primero de Dios (DV 2; cf. GS 14,38).

4) Contra las tendencias racionalistas de la teología católica, la Iglesia ortodoxa pone de relieve la transcendencia de Dios, mientras que los reformadores cargan más el acento en la cognoscibilidad de Dios desde el punto de vista de la historia de la salvación. Cierto que esa cognoscibilidad se da también en la creación; pero Lutero sabe la facilidad con que puede pervertirse el conocimiento de Dios (*Grosser Katechismus*, BSLK, 560). Para él el camino auténtico es la *theologia crucis*: Dios ha dado a conocer en la cruz su ser más íntimo como amor bajo la forma que le es ajena de la muerte; en consecuencia, quiere ser conocido por el camino de la cruz.

5) La cuestión de la cognoscibilidad de Dios cobra hoy especial urgencia, primero por la expansión del agnosticismo y, segundo, por la problemática específicamente teológica de hasta qué punto se puede conocer a Dios positivamente y no sólo de una manera negativa (cf. ya la *S. th.* I, 3, proem.). Además hay que establecer de forma segura que el hombre no abusa de la generosidad de Dios como medio para su propia autorrealización, convirtiendo a Dios en una función de sí mismo. De cara a la cognoscibilidad universal de Dios el creyente tiene que darse razón de la

credibilidad del Dios creído y proclamado. Razón y cuenta que sólo se puede obtener en forma eficiente desde la historia de Jesucristo «por nosotros» y para nosotros. Jesús crucificado y resucitado no es sólo un proyecto de los hombres que le necesitan, sino que es «fuerza y sabiduría de Dios» (1Cor 1,24), con una capacidad de convicción cada vez mayor en la historia creyente de la Iglesia y de cada uno de sus miembros. Por la teología de la cruz se puede medir de un modo crítico si Dios es conocido «rectamente». Con ella se supera la mera idea de la necesidad de Dios para el funcionamiento del mundo como algo insuficiente. Un vestigio importante para la cognoscibilidad de Dios puede verse en el hecho de que todo lo que nosotros estimamos y queremos nos remite a su vez a un amor que se otorga. Los problemas y discusiones persisten, pero, con la acogida y transmisión a sus semejantes del amor de Dios, el hombre se encuentra más seguro de que confía en la creencia de una realidad, que él no ha creado mentalmente sino que se le ha confiado en todas las dimensiones de su humanidad (incluida la dimensión racional).

Bibliografía. *a*) H.U. v. BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes,* MySal II, 15-45; K. KIENZLER, *Conocimiento de Dios,* en DCT I; J. SPLETT, *Dios-Trinidad,* en DCT I; *b*) K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona [3]1984; p. 42-116; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982, p. 92-150; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985, p. 91-186; H. FRIES, *Teología fundamental,* Herder, Barcelona 1987; *c*) Además de los ya citados, H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios,* Herder, Barcelona 1987, p. 39ss.

WILHELM BREUNING

COLEGIALIDAD. → Apóstol, → ministerios en la Iglesia, → obispo, → papa, → primado. Designa una dimensión esencial del ministerio de los obispos: quien es obispo lo es en virtud de su pertenencia a la comunión, al colegio de los obispos. Ese colegio tiene en común con el papa la dirección de toda la Iglesia.

1) El origen neotestamentario está en el ministerio de los doce, de los que se habla con especial frecuencia en los Evangelios sinópticos (Mc 3,14.16; 4,10; 6,7.35; 10,32; 11,11; 14,10.43 y par). Pero también se los menciona en otros escritos (cf. Act 6,2; 1Cor 15,5; Ap 12,14).

2) El ministerio episcopal se entendió en la Iglesia antigua como una realidad colegiada. Las numerosas Iglesias particulares, a cuyo frente se encontraba siempre un obispo, se presentaban como una comunión de Iglesias a través de la comunión eucarística que se daba entre ellas y a través de las conexiones que se daban entre los obispos. El concepto de *collegium* aparece por vez primera en Cipriano (*Ep.* 68). En la época siguiente su empleo es frecuente. La colegialidad del ministerio episcopal hallaba su expresión en el hecho de que la consagración de un obispo la llevaban a cabo

por lo menos otros tres, que actuaban como representantes del colegio. A partir de la edad media esa conciencia de la colegialidad episcopal se fue debilitando. Los motivos del hecho hay que buscarlos en el desplazamiento de la teología del ministerio hacia lo sacerdotal y en el creciente relieve que fue adquiriendo el ministerio papal. El destino de un obispo a su diócesis concreta siguió continuando como lo único importante. Los reformadores protestantes adoptaron también esa visión restringida del ministerio: lo que contaba para ellos era el estar destinado y ordenado para la respectiva comunidad.

3) La idea de la colegialidad ha experimentado una revalorización nueva en el concilio Vaticano II dentro del contexto de la revitalización del ministerio episcopal: el colegio de los obispos, en comunión con el papa, tiene la autoridad suprema en la Iglesia, ejercitándola en el concilio o en otros actos colegiales (LG 22); los obispos, en su calidad de miembros del colegio, tienen la responsabilidad de toda la Iglesia de Dios; explícitamente se mencionan asociaciones de Iglesias particulares (como los patriarcados y las conferencias episcopales; cf. LG 23). La colegialidad se da también en el plano de las Iglesias locales: los sacerdotes constituyen en torno al obispo un presbiterio colegial y colegiado (LG 28; PO 7s).

4) En las Iglesias de los reformadores protestantes hay elementos colegiales que perviven en los sínodos. La declaración convergente de Lima sobre el ministerio (en 1982, n.º 26s) intenta recuperar la idea de colegialidad en el plano ecuménico.

5) La colegialidad es el modo con que en la Iglesia se deja sentir la coexistencia de pluralidad y unidad. Y en cuanto tiene su origen en el grupo de los doce discípulos o apóstoles, constituye también un signo de la → apostolicidad de la Iglesia. En la colegialidad se echa de ver que a la única Iglesia, en la que alienta una sola fe y se administra un solo bautismo (cf. Ef 4), le corresponde un ministerio, del que participan muchas personas a través de la ordenación más allá de los tiempos y lugares. En la medida en que participan (como colegialidad) de la pertenencia interna y con base sacramental a la Iglesia como cuerpo de Cristo, pueden ya descubrir sus respectivos cometidos en la referencia de unos a otros. Entendida así la colegialidad, tiene que dejarse sentir, manifestarse y acreditarse en la convivencia cristiana.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Sobre el episcopado*, en *Escritos* VI, p. 359-412; *b*) J. RATZINGER, *La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II*, en *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 191-224; ídem, *Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos*, en ibid., p. 225-250; *c*) Y. CONGAR (dir.), *La collégialité épiscopale*, París 1965.

WERNER LÖSER

COMUNIDAD. ▸ Iglesia local. Es la designación de una reunión de cristianos en un lugar o en cualquier otro marco relacional. En ella se representa la Iglesia de un modo actual, cuando se reúne para la oración, el testimonio y el servicio.

1) En el NT el término *ekklesia* designa o bien a la Iglesia en su totalidad (1Cor 10,32; 11,22; 12,28; 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6), o bien a la comunidad visible, que puede ser una comunidad particular distinta de otras similares (Rom 16,1.16; 1Cor 4,17; 6,4), o bien una Iglesia doméstica (Rom 16,5; 1Cor 16,19*b*; Col 4,15; Flm 2).

2) En los primeros tiempos del cristianismo los cristianos fueron una minoría vista con suspicacia o abiertamente perseguida. Su asamblea comunitaria se apoyaba en la decisión creyente y personal de cada uno de ellos. Eso salvaguardó su carácter de reunión viva. Cuando la Iglesia se convirtió en religión estatal del imperio romano (finales del siglo IV) y el número de sus miembros se multiplicó con rapidez, se impuso la necesidad de que las comunidades se organizasen en parroquias territoriales. Desde las mismas podía llevarse a cabo una amplia oferta pastoral al pueblo, oferta que fue acogida por grandes sectores de la «sociedad cristiana». La comunidad parroquial y la comunidad civil entraron en una simbiosis como realidades económicas, sociales y culturales. En el lenguaje eclesiástico el concepto de comunidad no jugó papel alguno al lado del concepto de parroquia. Pero en el pasado reciente ese concepto ha vuelto a pasar al primer plano, en tanto que la «parroquia», que ciertamente no desaparecía, pasaba a un segundo término.

3) El Vaticano II no brinda aún una teología explícita de la comunidad, sin embargo ha echado los cimientos para la misma con énfasis e interés por las Iglesias particulares. En LG 26 contiene un largo texto sobre la importancia de la comunidad. En los documentos del Sínodo de los obispos de la República Federal de Alemania se habla frecuentemente de la comunidad. Así, en *Los servicios pastorales en la comunidad* (2.3.2) se dice: «La comunidad está ligada a un determinado lugar o dentro de un determinado círculo de personas, y ha sido fundada por la palabra y el sacramento, está unida y dirigida por el servicio del ministerio, para gloria de Dios y al servicio de la comunión de las personas que creen, en unión con la Iglesia universal, en Jesucristo y que dan testimonio de la salvación otorgada por él.»

4) En las Iglesias de la reforma el principio de la «comunidad» tuvo desde el comienzo una importancia decisiva.

5) El énfasis puesto en la comunidad abre grandes posibilidades pastorales, aunque ciertamente late también el peligro de que desaparezcan de la conciencia viva las conexiones eclesiales más amplias. En los movimientos lingüísticos a que nos hemos referido antes (véase 2) se expresan cambios eclesiásticos y sociales de notable importancia: la pertenencia a la Iglesia y a la parroquia ha perdido su espontáneo sentido social, habiéndose convertido en el sostén de las comunidades la decisión personal creyente y la concurrencia sensible de los cristianos que se presenta en un complejo entramado

de relaciones. Aunque se mantiene vivo el principio territorial, ha perdido su vigencia antes incontrovertible. La «comunidad base», la «comunidad personal» y otros círculos y movimientos cristianos entran no pocas veces en competencia con las parroquias.

Bibliografía. *a*) K. LEHMANN, *Was ist eine christliche Gemeinde?*, IkaZ 1 (1972) 481-497; ídem, *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie*, IkaZ 6 (1977) 111-127; *b*) P. ZULEHNER, *Comunidad*, DCT I; *c*) C. MÜLLER, *Gemeinde*, TRE XII, 1984, p. 316-335.

WERNER LÖSER

COMUNIÓN. → Amor de Dios, → comunidad, → Iglesia, → monacato y vida religiosa, → salvación, → sociedad. La comunión la forman dos o más personas que están entre sí en un intercambio vital directo. Pero cuando las personas se tratan sólo como representantes intercambiables de unas funciones (empleados), ya no puede hablarse propiamente de comunión. La comunión en sentido teológico tiene su origen y fundamento en una experiencia salvífica que se debe a la iniciativa de Dios.

1) Que la elección de Yahveh actúa creando una comunión en su pueblo de Israel lo certifica muchas veces el AT, pero no tiene una palabra específica para tal realidad. Sólo en el NT adquiere el concepto de comunión *(koinonia)*, con Pablo y 1Jn, su preciso perfil teológico. La fe significa comunión con Cristo y, por él, con Dios. Sobre esa comunión se fundamenta la comunión de unos con otros (1Jn 1,3; 1Cor 10,14-17). En el libro de los Hechos de los apóstoles se describe a los fieles de Jerusalén en una amplia comunión de vida. A propósito de la acción de ayuda en favor de la comunidad necesitada de Jerusalén apunta ya la idea de una comunión entre las distintas comunidades (Rom 15,26). El lenguaje metafórico de la comunión del banquete en el reino de Dios (Lc 14,15) sugiere la expectativa de que todos cuantos lleguen a la consumación formarán una comunión única.

2) Bajo la imagen dominante del banquete el concepto de comunión alcanzó en la Iglesia antigua una importancia capital de cara a la comprensión de la propia Iglesia. Todos los creyentes tienen parte en las cosas sagradas *(communio in sacris)*, sobre todo en la eucaristía, y forman por ello la llamada «comunión de los santos» *(communio sanctorum)*. Agustín distingue la comunión espiritual en fe y amor de la Iglesia visible. Dentro de la Iglesia se formaron en la edad media distintas comuniones cristianas (órdenes religiosas, fraternidades). La comunión de los santos se entendió entonces como la realidad supraterrestre y celestial a la que la Iglesia terrena debía de conducir a los fieles. Sin embargo la idea de una comunión de amor que uniera a todos los cristianos se reavivó de continuo (Iglesia del Espíritu, Iglesia del amor). El anhelo de comunión en las sociedades modernas cada vez más anónimas ha hecho que también la teología prestase renovada atención al concepto de comunión.

3) Ese incremento de atención e interés ha encontrado también eco en el lenguaje eclesial del Vaticano II (por ej., AG 19; GS 32, 89).

4) El redescubrimiento de la comunión como forma esencial de la existencia cristiana confiere un vigoroso impulso a la teología ecuménica. En el intercambio de conocimientos teológicos y de experiencias de fe entre los cristianos de Iglesias separadas se realiza una comunión en fe y amor, que permite la búsqueda de caminos hacia la unidad eclesiástica.

5) Como la fe en Jesucristo es inseparable de la práctica del amor, el mensaje de fe cristiana constituye entre los creyentes una comunión de amor recíproco, que se presenta como tal en la confesión de fe y en las celebraciones comunes. Sin embargo, la capacidad psíquica del hombre para participar en la vida de otros es limitada. Cuando el concepto de comunión se extiende a todos los cristianos, o a los hombres todos del mundo, fácilmente puede trocarse en una ideología, ya que inevitablemente se superpone a las estructuras de orden dadas. Como el amor al prójimo en la concepción de Jesús apunta siempre a un prójimo concreto (cf. Lc 12,27-37), también la comunión cristiana se establece siempre entre prójimos concretos. En el acontecimiento de esa comunión limitada y concreta se hace ya inicialmente presente de una manera efectiva la comunión universal en el reino de Dios. De ahí la función crítica que compete al concepto de comunión frente a las estructuras eclesiásticas, que existen para hacer posible esa comunión.

Bibliografía. *a*) P. FRANSEN, *Die kirchliche communio, ein Lebensprinzip*, en G. ALBERIGO y otros (dirs.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982; *b*) H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943 (= *Glaube aus der Liebe*, Einsiedeln 1970).

GEORG LANGEMEYER

COMUNIÓN BAJO LAS DOS ESPECIES. → Cena (relatos de la), → eucaristía, → sacramento. Bajo el concepto de comunión bajo las dos especies late el problema de si para una participación perfecta en la eucaristía, no sólo por lo que se refiere al sacerdote celebrante sino también a los seglares que asisten a la celebración, es necesario recibir, además del pan consagrado, también el vino consagrado (el llamado «cáliz de los laicos»).

1) Dentro del NT es ciertamente en los relatos de la última cena en los que se impone ante todo la comunión bajo las dos especies, aunque no se establece de forma obligatoria, toda vez que Jesucristo se da por entero en cada una de las especies. Una realidad similar es la que comunican las afirmaciones eucarísticas de Jn 6.

2) Hasta los siglos XII-XIII la comunión bajo las dos especies fue habitual en toda la Iglesia, fuera de casos particulares como el de los enfermos a los que se les administraba la comunión sólo bajo la especie del pan, o el de los niños pequeños a los que se les daba sólo bajo la forma de vino. En las

Iglesias de Oriente se mantuvo la comunión bajo las dos especies sacramentales (empapando el pan en el vino), mientras que en Occidente ya desde el siglo XIII tal práctica se convirtió en algo desusado. Pero desde el siglo XV el problema de la comunión bajo las dos especies *(communio sub utraque specie)* fue adquiriendo los caracteres de una controversia cada vez más acalorada. Los primeros en reclamar la comunión bajo las dos especies fueron los Hermanos bohemios, y en concreto los husitas, a los que por ello se les denominó «utraquistas»; más tarde la exigieron también M. Lutero y J. Calvino. También en el campo católico se demandó el cáliz de los laicos en tiempos de la reforma protestante. En contra de la comunión con el pan y el vino la teología de finales de la edad media había argumentado que también la comunión bajo una sola especie era perfectamente válida y suficiente.

3) Esta concepción la defendió ya oficialmente el magisterio eclesiástico contra los utraquistas en el concilio de Constanza, en 1415 (Dz 626, DS 1198-1200). El concilio de Trento estableció que para los seglares, y para el sacerdote que no celebra la misa, sólo es necesaria la comunión bajo una sola especie, porque con ella se recibe también a Cristo por entero y se obtiene la participación en su sacrificio (Dz 930-932, 934-936; DS 1726-1729, 1731-1733). El Vaticano II (SC 55) y la legislación litúrgica subsiguiente al mismo permiten la comunión bajo las dos especies en una larga serie de casos. En 1970 se les otorgó a los ordinarios de legar la potestad de señalar en qué otros casos puede administrarse la comunión bajo las dos especies sacramentales. El CIC, en el canon 925, establece al respecto: «La sagrada comunión ha de administrarse solamente bajo la especie de pan, o según la normativa de las leyes litúrgicas, bajo las dos especies, aunque en caso de necesidad puede también administrarse bajo la especie de vino.»

4) Sin duda alguna, la concesión de la comunión eucarística bajo las dos especies sacramentales responde a la doctrina y práctica de las *Iglesias orientales,* así como a las exigencias de los *reformadores protestantes,* aunque queda por justificar la comunión regular bajo una sola especie.

5) Cuando se considera la eucaristía como sacramento, es decir como una acción simbólica, no hay duda de que la comida y bebida de las especies consagradas del pan *y* del vino pertenecen a su integridad. Es en la forma del vino en la que se expresa con particular claridad la entrega de Jesús a la pasión y muerte «por nosotros». De ese modo la comunión bajo las dos especies, no sólo en el caso del sacerdote celebrante (en que, por lo demás, es indispensable) sino también en el de los concelebrantes, tiene un sentido profundo, ya que subraya la fuerza de signo del sacramento para el individuo y para la comunidad. Por otra parte, no cabe la menor duda de que el Señor se da por entero en cada una de las dos especies, otorgando así su salvación completa. Así, pues, la comunión bajo la especie de pan está dogmáticamente justificada y, por motivos prácticos y disciplinares, será sin duda la norma en las grandes celebraciones litúrgicas.

Bibliografía. *a* y *c*) A. FRANZEN, K. RAHNER, *Laienkelchbewegung*, LThK² VI, 744-746; B. OPFERMANN, *Kelchkommunion*, ibid. VI, 106; *b*) CTD VI, p. 309-312.

GÜNTER KOCH

CONCELEBRACIÓN. → Eucaristía. La concelebración en sentido restringido (y sacramental) significa la celebración de la misa por varios sujetos, que tienen la ordenación sacerdotal y el poder de pronunciar en común las palabras de la consagración. En sentido amplio (o litúrgico) se entiende por concelebración la realización en común de una liturgia bajo la dirección de un celebrante principal.

1) Partiendo de los textos del NT no se puede hacer afirmación alguna acerca de la concelebración. Sin embargo, resulta verosímil pensar que allí donde al frente de la comunidad se encontraba un grupo de responsables también celebrasen en común la cena del Señor.

2) Comoquiera que sea, todavía en la época del NT sabemos, por Ignacio de Antioquía, que el obispo con su presbiterio dirigía la comunidad y la celebración eucarística. Hasta el siglo XII en toda la Iglesia, y en la Iglesia *oriental* hasta el día de hoy, la concelebración fue una práctica común, aunque las palabras de la consagración las pronunciaba un solo celebrante, que por lo general era el obispo. Según una concepción teológica hoy extendida se trataba pese a todo de una concelebración en sentido sacramental, y ello en virtud de la intención consagrante de los sacerdotes que participaban en la ceremonia. Desde los siglos XII-XIII en la Iglesia occidental las palabras de la consagración las pronuncian en algunos casos (por ej., en las ordenaciones sacerdotales) todos los sacerdotes concelebrantes. El problema que se discute es el de si en esa *concelebratio* (entonces vuelve a aflorar el concepto) se le agrega algo al acto de la consagración y transformación. Más tarde en la Iglesia occidental la concelebración cae en el olvido, al tiempo que se celebran —a menudo en cantidad excesiva— muchas misas privadas por sacerdotes individuales a la misma hora y en el mismo templo. Sólo en época reciente (en el congreso eucarístico de 1922 celebrado en Roma concelebraron la misa cardenales y obispos) se ha redescubierto el sentido de la concelebración en conexión con el movimiento litúrgico.

3) En 1956 Pío XII estableció que la concelebración exigía la pronunciación de las palabras consagratorias por parte de todos los sacerdotes concelebrantes, y en esa idea insisten las decisiones romanas de 1957 y 1958. El Vaticano II establece que en la concelebración «aparece en forma adecuada la unidad del sacerdocio», y amplía notablemente la permisión de las concelebraciones (SC 57). De acuerdo con ello, el CIC, canon 902, dice: «Si el provecho de los fieles no exige o aconseja otra cosa, pueden los sacerdotes concelebrar la eucaristía...»

4) Aunque las palabras de la consagración sólo las pronuncian todos los concelebrantes en la Iglesia ortodoxa rusa, el nuevo florecimiento que la

concelebración ha experimentado en Occidente bien puede constituir una base de comprensión con la Iglesia oriental. Frente a las Iglesias de la reforma protestante, la concelebración, al ayudar a superar un amontonamiento de las misas privadas, puede significar la eliminación de una piedra de escándalo.

5) Teológicamente la concelebración tiene pleno sentido, pues puede mostrar que la eucaristía es asunto de todo el pueblo de Dios. A su manera, la concelebración responde a la participación activa de los fieles. Y puede representar con pleno sentido la unidad, la *communio* del *presbyterium*, y eventualmente también del episcopado. La concelebración puede señalar el arrinconamiento de una mentalidad cuantificadora (cuantas más misas, más gracia). En la concelebración todos pueden participar del valor infinito del único sacrificio de la misa, al que nada le añade la concelebración por sí misma. Y ciertamente que no hay por qué convertir la concelebración en una ideología. Así podrían perfectamente adoptarse con pleno sentido, y hasta con un valor simbólico, otras formas de concelebración de la misa por uno o varios sacerdotes.

Bibliografía. *a* y *c*) J.A. JUNGMANN, K. RAHNER, *Konzelebration*, LThK^2 VI, 524s; *b*) O. NUSSBAUM, *Liturgiereform und Konzelebration*, Colonia 1966.

GÜNTER KOCH

CONCEPCIONES ESCATOLÓGICAS. → Escatología, → hermenéutica. Tales concepciones son proyectos teológicos desde los que puede conocerse la visión fundamental de la escatología y que posibilitan y hacen necesaria una interpretación y crítica de las distintas afirmaciones escatológicas.

1-3) → Escatología.

4) Desde el siglo XIX y más aún desde el XX hay que consignar un reflorecimiento de la escatología, que en el mundo protestante ha dado origen a una serie de concepciones escatológicas, algunas de las cuales vamos a recordar. La llamada teoría de la *escatología consecuente*, también conocida como *escatologismo*, que surgió bajo la influencia de la historia de las religiones y que defendieron J. Weiss, A. Schweitzer y M. Werner entre otros, parte del carácter radicalmente escatológico de la predicación de Jesús y de la Iglesia primitiva. Según dicha teoría, la historia del cristianismo descansa sobre el retraso de la parusía, la desaparición de la expectación inminente de la venida de Jesús y la consiguiente escatologización de su mensaje. En la línea del movimiento baptista Jesús habría proclamado y esperado la irrupción inminente del reino de Dios, cuyo fin podían acelerar los penitentes con su actividad. La expectativa de Jesús de convertirse en el Hijo del hombre celestial no se cumplió, y así tomó la decisión de asumir la muerte para padecer la tribulación final que aún estaba por llegar y con ello

provocar la parusía. Frente a la muerte habría acariciado la firme esperanza de que regresaría después de muerto para abrir paso al nuevo orden. Esa esperanza se la habría dejado en herencia a sus discípulos. Y como el cristianismo primitivo se vio defraudado en la expectativa de la llegada inminente del Señor, poco a poco su doctrina, culto y administración se orientaron hacia una duración más larga.

Especial importancia ha alcanzado la escatología de nuestro siglo en el marco de la teología dialéctica. Para K. Barth, la escatología representa el tema principal y el principio formal de la teología; agudamente anota en su comentario a la carta de los Romanos (1922): «El cristianismo que no es pura y simplemente escatología, nada tiene que ver pura y simplemente con el cristianismo.» Y entre las concepciones escatológicas tiene una especial significación el proyecto de R. Bultmann, cuya exigencia de una «desmitificación» *(Entmythologisierung)* y de una interpretación existencial del NT ha tenido importantes consecuencias para la escatología tradicional. Defiende una escatología consecuente de presente, en la que no tienen sitio alguno las afirmaciones de futuro: «La escatología cristiana sabe que espera, pero no sabe lo que espera.» Cristología y escatología se superponen, por cuanto que Cristo no es un hecho del pasado, sino el que en la predicación de cada aquí y ahora anuncia el acontecimiento escatológico. Quien se abandona creyendo a la palabra de la predicación obtiene la vida verdadera. Esa verdadera libertad, que la fe otorga, es a su vez *eskhaton.* El creyente no aguarda un futuro que todavía está por llegar, sino que en el ahora de la llamada y de la escucha el futuro se hace presente.

Una contraposición radical a Bultmann es la que se da en el proyecto de O. Cullmann. Mientras que para aquél la escatología es la esencia del cristianismo neotestamentario, para éste el centro lo ocupa la visión historico-salvífica. Así se echa de ver en su concepción del → tiempo. Mientras que en el pensamiento griego se entiende de un modo cíclico, es decir, como un círculo cerrado con un retorno perpetuo, con lo que la salvación no puede buscarse en el tiempo, la concepción bíblica del tiempo es lineal, es decir, el tiempo se ve como una composición ascendente de ayer, hoy y mañana. La salvación acontece *en el tiempo.* Tiempo y salvación se relacionan entre sí. Y sobre ese trasfondo se hace patente lo nuevo del mensaje de Jesús. Mientras que en el pensamiento judío después de la creación ya sólo es importante la parusía futura que separa los eones, según el testimonio del NT el centro del tiempo está en el pasado, es decir, en el presente de Jesús y de los apostoles. Con la aparición de Jesús se hace presente el giro y centro del tiempo, que ya no coincide con el final de la historia universal, y que externamente puede prolongarse todavía durante largo tiempo. En esta nueva visión del tiempo y de la historia es secundaria la cuestión de la duración fáctica del tiempo intermedio. Con ello pierde toda su carga el problema de la expectación inminente, porque lo decisivo del mensaje de Jesús no está en la cuestión de una breve duración hasta la parusía, sino en el *énfasis del centro ya ocurrido.*

Según J. Moltmann, que en su teología de la esperanza ataca la filosofía futurista atea de E. Bloch, la interpretación existencial del NT pasa por alto la esencia del hombre por dejar de lado su referencia a la historia. Tampoco basta contemplar únicamente el acontecimiento salvífico en Jesús como el centro del tiempo. Ser cristiano equivale más bien a afrontar los hechos del presente desde el futuro. Como el Dios de la Biblia es el «totalmente otro», «los planteamientos esperanzadores de la promesa tienen que estar en contradicción con la realidad que se experimenta como presente... Tales planteamientos no pretenden esclarecer la realidad que está ahí, sino la realidad que llega... No quieren ir al remolque de la realidad, sino precederla con los hachones.» No se puede hablar de la existencia creyente en apertura radical, cuando se ve el mundo como un mecanismo o como un contexto operativo cerrado en sí y en oposición objetiva al hombre. «Sin una escatología cosmológica no se puede afirmar la existencia escatológica del hombre.» La esperanza cristiana no se funda en la seguridad de las ciencias naturales ni en datos empíricos, sino única y exclusivamente en la lealtad de Dios que mantiene sus promesas. La fe cristiana habla del futuro prometido por Cristo, futuro que se fundamenta en su resurrección. La importancia práctica de la teología de la esperanza se echa de ver en las relaciones entre cristianismo y sociedad. Mediante la esperanza cristiana se libera una fuerza crítica y movilizadora frente a las circunstancias presentes.

5) La reaparición vigorosa de la escatología en la teología católica se echa de ver en la frase tantas veces citada de H. Urs von Balthasar: «La escatología es el rincón meteorológico en la teología de nuestro tiempo, desde el que se alzan las tormentas que amenazan la fertilidad de todo el suelo teológico con el granizo o con las heladas.» Balthasar exige sobre todo una personalización y estructura cristológica de la escatología. «Dios es el "novísimo" de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juicio que prueba y cual purgatorio que purifica... Pero lo es también en la manera en que se vuelve al mundo, a saber: en su Hijo Jesucristo, que es la apertura de Dios y con ello el compendio de los "novísimos".»

Para D. Wiederkehr la escatología no debe entenderse como un tratado que descansa en sí mismo, sino que más bien ha de tener efectos sobre toda la teología. «La dimensión de lo escatológico, de la consumación histórica por obra de Dios mismo, no es sólo un tema entre otros de la predicación de Jesús, sino que es *la* dimensión por la que se definen también la posición y la persona de Jesús en sí mismo.» No hay ningún «más» escatológico por encima de la Pascua. La resurrección de Jesús es la inauguración e introducción de un acontecimiento que gira sobre sí mismo y que se extiende a otros. El futuro absoluto se distingue del futuro factible en el mundo por su transcendencia, que supera todos los objetivos criaturales. En el hombre encontramos una apertura y un anhelo del futuro absoluto, que es Dios mismo. El futuro intramundano no puede desembocar sin solución de continuidad en el futuro absoluto. A las relaciones de historia y escatología se les aplica el principio de que «de alguna manera al menos la persona de la

historia actual tiene también que ser sujeto del futuro y de la consumación, ya que de otro modo cesaría una auténtica historicidad humana y cualquier relación con el futuro y consumación... La escatología dejaría de ser auténtica historia, si no se mantuviera *nada*, ni siquiera en grado mínimo; tampoco sería ya historia de mantenerse *todo* en sentido maximalista.» «Una escatología continuada permitirá que la actuación presente del hombre desemboque, a través de una línea lo menos interrumpida posible, en la consumación escatológica, y así permitirá valorar esa actuación. Por el contrario, una escatología de la discontinuidad permitirá mantener en alto el carácter destacado y transcendente de la consumación, pero también con el riesgo de que la historia actual y las realizaciones terrenas del hombre se desvirtúen como baladíes y secundarias.»

La influencia más duradera en la escatología coetánea la ejerce sin duda K. Rahner. Aquí sólo es posible una brevísima referencia a los temas más importantes: la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas, la concepción de la muerte y de la supervivencia después de la muerte, el sentido de la → historia, las relaciones entre historia universal e historia de la salvación, la relación entre el → futuro intramundano y el absoluto y la posibilidad de la autotranscendencia de la historia.

Finalmente, en el enfrentamiento con los diferentes sistemas marxistas han surgido la *teología política*, desarrollada sobre todo por J.B. Metz, y los proyectos de una *teología de la liberación*, muy diversos por su punto de partida y por los objetivos que persiguen. Guiado por el afán de conciliar la ciencia de la naturaleza y la fe, P. Teilhard de Chardin († 1955) desarrolló un proyecto teológico propio, que, sobre el trasfondo de la evolución, desemboca en una conexión entre escatología natural y sobrenatural. Como el punto de partida de la evolución, conducida por el *Deus evolutor*, tiene por base y supuesto una materia psicoide —es decir, una materia animada por el espíritu—, con la marcha de la evolución se llega a una espiritualización, cuyo eje y coronación es el hombre. Tras la segunda cima de la evolución, la humanización del Hijo de Dios, el antropocentrismo se convierte en cristocentrismo, la evolución en cristificación, y el *Deus evolutor* en el *Christus evolutor*. La consumación natural y sobrenatural del mundo representan el punto Omega, que no es sólo la última letra del alfabeto griego, sino que a la vez es expresión que apunta al Cristo que regresa (Ap 1,8; 21,6; 22,13). Con el apoyo de 1Cor 15,28 y de Col 1,15-18, supone Teilhard que, con la marcha de la evolución y con la cristificación consiguiente, la humanidad es conducida a una meta sobrenatural, el Cristo de la consumación, que incorpora a la humanidad repatriada y reunida y la asimila a su cuerpo místico. Como cifras bíblicas de esos objetivos sobrenaturales de la evolución menciona Teilhard de Chardin el regreso de Cristo, el último día, el fin del mundo, la resurrección de los muertos, así como el cielo nuevo y la nueva tierra.

Bibliografía. G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zurich ²1973; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974; G. BAUER, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Maguncia 1976; H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, Munich 1977; H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, Munich 1982; F. DEXINGER (dir.), *Tod, Hoffnung, Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie*, Viena 1983; E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*, HDG IV, fasc. 7c,1, Friburgo de Brisg. 1981; W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Friburgo de Brisg. 1986.

JOSEF FINKENZELLER

CONCIENCIA. → Decisión, → fe, → ley y evangelio, → libertad, → pecado y culpa. Conciencia es la experiencia básica del hombre, en la que se percibe la obligación de lo que en cada caso se conoce como bueno. Consecuentemente, es el requisito para la responsabilidad del hombre. La importancia dogmática de la conciencia reside en que en ella puede llegar al hombre la oferta de salvación del evangelio como el bien por antonomasia, que reclama por lo mismo una fe incondicional.

1) El AT carece de una expresión propia para designar la conciencia, ya que la experiencia del deber se remite a la elección por Yahveh. Y el contenido de ese deber viene dado por la ley yahvista. Tampoco en los Evangelios aparece la expresión «conciencia». Objetivamente, sin embargo, justifican el recurso al término griego de *syneidesis*, que se encuentra en las cartas paulinas y en las pastorales, en la medida en que critican la vinculación externa al tenor literal de la ley convirtiendo en criterio decisivo la intención del corazón frente a la voluntad de Dios (por ej., Mc 7,1-23; cf. 1Cor 8,4-13). Según Rom 2,15 la voluntad de Dios, que para los judíos se manifiesta en la ley, está escrita en el corazón de los gentiles a través del testimonio de la conciencia. Ahí se fundamenta la responsabilidad también de los gentiles frente a Dios. El concepto paulino de conciencia destaca sobre todo la libertad del juicio interno de conciencia, otorgada por la fe en Cristo, frente a las violencias exteriores (ley). Según las cartas posteriores del NT, la conciencia pura es un don que se recibe en el bautismo (1Pe 3,21) con la fe en el perdón de Dios por la sangre de Cristo (Heb 9,14). Tener una conciencia pura equivale a «conservar la fe» (1Tim 1,19s).

2) El desarrollo teológico se orientó principalmente a los problemas de teología moral que plantean la formación de la conciencia y su decisión. Una importancia dogmática fundamental sólo se le otorgó a la conciencia en la edad contemporánea (por ej., J.H. Newman y al presente G. Ebeling).

3) Siguiendo la línea del pensamiento paulino, la Iglesia reconoce en la lealtad a la propia conciencia la dignidad de cada uno ante Dios y ante los

hombres, que auna a los cristianos con cuantos hombres buscan la verdad (GS 16).

4) En la tradición protestante el consuelo de la conciencia por la fe en la promesa del perdón divino a través del evangelio ocupa el primer plano, mientras que la tradición católica destaca principalmente la capacidad que la gracia otorga para vivir de acuerdo con la convicción de la conciencia. Por ambas partes se mantiene la conexión entre perdón y superación del pecado, pero con matizaciones diferentes.

5) Con la lealtad a lo que la conciencia impone como obligatorio no se salvaguarda la verdad de aquello que experimentamos como un deber. La experiencia de la desgracia ocasionada con una buena conciencia demuestra la necesidad de distinguir claramente entre las exigencias del deber y el juicio de la conciencia. De ahí que la lealtad a la propia conciencia no excluya la corrección y reorientación de propósitos y actitudes. Quien descubre la verdadera definición de su vida en el mensaje del evangelio escucha a la vez en las exigencias de su conciencia la permanente invitación de Jesús a la conversión. Dado que el evangelio no es primordialmente una doctrina sobre la verdad, sino que más bien abre el camino a la verdadera salvación del hombre, es preciso que la necesidad que incumbe a la teología dogmática de dar cuenta y razón de la fe se oriente en primer término a la razón práctica o, lo que es lo mismo, a la facultad de juicio de la conciencia. Se comprende por ello el renovado interés que despiertan en la actualidad las relaciones entre la doctrina de la fe y su práctica, entre dogmática y teología moral.

Bibliografía. *a*) J. BLÜHDORN (dir.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

GEORG LANGEMEYER

CONCILIO. → Colegialidad, → Iglesia, → magisterio eclesiástico. Es la asamblea de los dirigentes de varias o de todas las Iglesias particulares, que se reúnen para tomar decisiones vinculantes en cuestiones relativas a la fe y la vida cristiana. Los concilios se dividen en *generales* o *ecuménicos* y *regionales* o *particulares*.

1) Como modelo originario cuenta el denominado «concilio de los apóstoles» (Act 15; tal vez también Gál 2,1-10), que presenta puntos de contacto con el *synedrium* o sanedrín judío (cf. Dt 17,8-13).

2) Pese a los muchos rasgos fundamentales comunes, los 21 concilios ecuménicos que hasta ahora se han celebrado (véase el cuadro adjunto) presentan perfiles muy diferentes, que se derivan de las diferentes circunstancias externas y de los distintos propósitos internos que los motivaron.

3) La posición eclesial del concilio la ha definido ultimamente el Vaticano II (LG 22; CD 4); su convocatoria, su presidencia y el refrendo de sus

LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

Lugar	*Tiempo*	*Sesiones*	*Papa*	*Asuntos tratados y conclusiones*
1.° Nicea I	20,V-25,VII(?) del 325		Silvestre I	Confesión de fe contra Arrio (igualdad esencial del Padre y del Hijo; 20 cánones)
2.° Constantinopla I	mayo/julio del 381		Dámaso I	Confesión de fe (nicenoconstantinopolitana) reconociendo de la divinidad del Espíritu Santo (4 cánones)
3.° Éfeso	22,VI-17,VII del 431	5	Celestino I	Maternidad divina de María (contra Nestorio; 6 cánones)
4.° Calcedonia	8,X-1,XI del 451	17	León I	En Cristo hay dos naturalezas en una persona (28 cánones)
5.° Constantinopla II	5,V-2,VI del 553	8	Vigilio	Condena de los «Tres Capítulos» de los nestorianos
6.° Constantinopla III *(Trullanum)*	7,XI,680-16,IX,681	16	Agatón, León II	Condena del monoteletismo (la «Cuestión de Honorio»)
7.° Nicea II	24,IX-23,X,787	8	Adriano I	Sentido y permisión del culto de las imágenes (20 cánones)
8.° Constantinopla IV	5,X,869-28,II,870	10	Adriano II	Supresión del cisma fociano (27 cánones)
9.° Letrán I	18,III-6,IV,1123		Calixto II	Confirmación del Concordato de Worms (25 cánones)
10.° Letrán II	abril de 1139		Inocencio II	Regulación de las relaciones eclesiásticas, perturbadas con el cisma de Anacleto, y renovación de los principios de la reforma gregoriana (30 cánones)
11.° Letrán III	5-19 (ó 22) III,1179	3	Alejandro III	Mayoría de dos tercios para la elección papal (27 capítulos)
12.° Letrán IV	11-30,XI, 1215	3	Inocencio III	Confesión de fe contra los cátaros; transubstanciación eucarística; confesión y comunión anuales; prohibición del matrimonio secreto (70 capítulos)

LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

Lugar	*Tiempo*	*Sesiones*	*Papa*	*Asuntos tratados y conclusiones*
13.º Lyón I	28,VI-17,VII, 1245	3	Inocencio IV	Deposición del emperador Federico II (22 capítulos)
14.º Lyón II	7,V-17,VII, 1274	6	Gregorio X	Ordenamiento del cónclave; unión con los griegos; cruzada (31 capítulos)
15.º Vienne	16,X, 1311-6,V,1312	3	Clemente V	Supresión de la orden de los Templarios; disputa de la pobreza; reforma eclesiástica
16.º Constanza	5,XI, 1414-22,IV, 1418	45		Eliminación del cisma de Occidente (3 papas), elección de Martín V (11,XI,1417), condena de J. Hus, decretos *Sacrosancta* (superioridad del concilio sobre el papa) y *Frequens* (periodicidad de los concilios)
17.º Basilea, Ferrara, Florencia	23,VII, 1431-24,II,1443 (con interrupciones)		Eugenio IV	Unión con los griegos, los armenios y los jacobitas
18.º Letrán V	10,V, 1512-16,III, 1517	12	Julio II, León X	Contra el concilio cismático de Pisa; inmortalidad del alma; rechazo de la doctrina de la «doble verdad»; reforma
19.º Trento	13,XII, 1545-4,XII, 1563 (3 períodos de sesiones)	25	Pablo III, Julio III, Pío IV	Enfrentamiento con la reforma protestante; doctrina de la Escritura y la tradición; pecado original; justificación; sacramentos; sacrificio de la misa; veneración de los santos; decretos de reforma
20.º Vaticano I	8,XII, 1869-18,VII, 1870	4	Pío IX	Doctrina sobre la fe y la revelación; primado jurisdiccional e infalibilidad del papa
21.º Vaticano II	11,X, 1962-8,XII,1965	4	Juan XXIII, Pablo VI	Doctrina sobre la revelación, la Iglesia, el ecumenismo, la libertad religiosa; reforma litúrgica (16 documentos)

(Según LThK² VI, 829s)

decisiones (al menos en el sentido de una aceptación) corresponden al papa (cf. también CIC, cánones 338-341).

4) En las Iglesias orientales la conciliaridad ha jugado un importante papel teológico como expresión del asesoramiento y de la toma de decisiones en común bajo la acción del Espíritu Santo. Por lo demás, sólo se reconocen y admiten como ecuménicos los cuatro o cinco primeros concilios, mientras que los concilios occidentales de la edad media se consideran sínodos particulares. En el protestantismo los concilios no son más que instrumentos de derecho humano para establecer la conformidad de la fe y la constitución de la Iglesia con la Escritura. En el ámbito ecuménico el concilio adquiere una importancia cada vez mayor: las Iglesias ortodoxas planean un «concilio panortodoxo»; también en Occidente se clama por un «concilio verdaderamente universal».

5) La base teológica del concilio es la conciliaridad fundamental de la Iglesia; es decir, el elemento de la asamblea plenipotenciaria de miembros cualificados de la Iglesia, derivado de su forma de *communio,* para deliberar y decidir en el Espíritu Santo la preservación de la unidad católica de la Iglesia. Como actualización de la *communio* el concilio pertenece a la → constitución de la Iglesia, aunque para ello no se requieran ni el concilio actual ni una forma establecida de una vez para siempre. Un elemento importante es la → recepción del concilio.

Bibliografía. *a*) Conc 19 (1983) 499ss; *b*) H. JEDIN, *Breve historia de los concilios,* Herder, Barcelona [3]1963; K. RAHNER, *Para una teología del concilio,* en *Escritos* V, p. 275-299; *c*) R. BOECKLER (dir.), *Interkommunion, Konziliarität,* Francfort 1974.

WERNER LÖSER

CONCUPISCENCIA. → Gracia, → pecado hereditario, → pecado y culpa. Concupiscencia es el término técnico de la teología para designar las fuerzas instintivas del hombre, cuyo origen y estructura profunda estudia la antropología moderna sobre la base de numerosas investigaciones (comparativismo conductista, psicoanálisis). A diferencia del animal, en el hombre la concupiscencia no se establece mediante los instintos, sino que se regula por un control sociocultural, cuyos orígenes son siempre religiosos. Sin semejante control y encauzamiento el hombre no podría vivir (→ cultura). Y en virtud de esa necesidad de control se ha visto a menudo en la concupiscencia algo maléfico y amenazador, que desde la perspectiva se coloreaba de matices demoníacos. Así se comprende que el concepto teológico de la concupiscencia aparezca de ordinario en el contexto del mal y del pecado.

1) El AT conoce ciertamente la concupiscencia del hombre, incluso bajo el aspecto de seducción al mal; pero su significado de salvación o de infelicidad lo adquiere siempre por la obediencia o desobediencia del hombre respecto de la voluntad del Dios que elige (alianza, ley). Sólo la teología

rabínica distinguió entre un instinto bueno y otro malo, que en el hombre se combaten mutuamente.

En el NT la concupiscencia reviste para Pablo una importancia capital de cara a la comprensión del pecado. Como inclinación al mal el hombre toma conciencia de la misma en la oposición a los mandamientos y prohibiciones de Dios conocidos por la ley o la conciencia (Rom 7,7-23; cf. 1,24-32). La concupiscencia es el medio por el que el pecado ejerce su poder inevitable sobre el hombre. Pero mientras que para Pablo ese poder pecaminoso surge en la forma de deseo malo del interior mismo del hombre, para Juan el deseo malo surge en cierto modo desde fuera ya que lo despierta el mundo (1Jn 2,16s).

2) Frente a la creencia en el destino, difundida en el helenismo, la teología hubo de empezar por poner de relieve que la decisión sobre el bien y el mal se da en la libre voluntad del hombre. El primero que analizó a fondo la conexión entre concupiscencia y pecado fue san Agustín. Siguiendo la filosofía de Plotino reconoció en la razón humana la instancia controladora de la concupiscencia. Pero la razón sólo puede ejercer la función susodicha cuando se orienta por la verdad y la bondad absolutas de Dios; en caso contrario, sucumbe a las inclinaciones ciegas y corruptoras de la concupiscencia. Por la apostasía de Adán, que se apartó de Dios, todos los hombres han incurrido en la concupiscencia. Y como fruto de un malentendido de la doctrina agustiniana se entendió en el período siguiente la concupiscencia como mala en sí misma. Fue Tomás de Aquino el que revalorizó la concupiscencia ordenada del hombre como una fuerza vital de la criatura. Únicamente la pérdida de la armonía con el orden natural —en la interpretación moderna, la pérdida del control sociocultural— desata el capricho ciego de la concupiscencia, que domina al hombre y le hace perder su dignidad.

3) Esta concepción encontró su confirmación eclesiástica en la doctrina del concilio de Trento, según la cual la concupiscencia no es pecado en un sentido estricto y verdadero, sino que, como consecuencia de la apostasía pecaminosa del libre albedrío respecto de Dios, inclina al mal y convierte al hombre en esclavo de sus pasiones, de las cuales sólo puede liberarse con la ayuda de Dios (es decir, de la gracia; Dz 792, DS 1515; cf. GS 17).

4) La teología protestante cree que sólo se puede hacer justicia a las afirmaciones de Pablo sobre el deseo pecaminoso en el hombre en la medida en que se entiende la concupiscencia como una forma de manifestación del pecado, el cual tiene sus raíces en el → corazón del hombre. De acuerdo con la concepción tomista de una concupiscencia criatural buena esa teología protestante la ve con Lutero como un debilitamiento frente al pecado, que sólo puede definir la autoexperiencia del hombre delante de Dios, de modo que al descendiente de Adán no le queda oportunidad de ningún tipo para obtener su justificación personal.

5) Debido al desacuerdo entre las tradiciones católica y protestante, hoy el problema fundamental que se plantea es éste: el control sociocultural, sin el que no es posible en modo alguno la concupiscencia específicamente

humana, ¿es ya en sí mismo contrario a Dios y conduce al mal? ¿O más bien proporciona ya elementos de la ayuda divina, lo que podríamos llamar ciertas chispas del evangelio, de modo que el hombre concreto nunca queda abandonado por completo al pecado, sino que siempre se encuentra a la vez bajo la llamada salvífica de Dios y bajo la acción de su Espíritu? En el primer caso la concupiscencia sería meramente una forma de manifestación del mal, mientras que en el segundo caso sólo lo sería en la medida en que está dirigida por la mala voluntad propia (pecado personal) o por una sociocultura contraria a Dios y antihumana (pecado hereditario).

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia,* en *Escritos* I, p. 381-419.

GEORG LANGEMEYER

CONFESIÓN. → Ecumenismo. El concepto de confesión designa: *a*) un texto doctrinal cuya vigencia se proclama (por ej., CA). *b*) Una Iglesia, cuya peculiaridad se describe y define por referencia a *a*.

1) En el NT no se encuentra ningún planteamiento de confesionalidad; ni siquiera la pluralidad formal de la Iglesia, de la que allí hay testimonios, puede contar como tal (otra es la opinión de E. Käsemann).

2) De la formación de confesiones sólo se empezó a hablar desde el siglo XVI, cuando las comunidades que se forjaron en la reforma protestante se convirtieron en una institución eclesial autónoma con su dogma, constitución y forma de vida específicos.

3) La Iglesia romano-católica nunca se ha entendido a sí misma como una confesión, aunque después del Vaticano II reconoce a otras comunidades cristianas como «Iglesias y comunidades eclesiales» (LG 8; UR 13-24).

4) En el diálogo ecuménico de la hora presente la reactualización de las perspectivas teológicas del primer milenio ha conducido a una ampliación de las perspectivas confesionales. La consecuencia podría haber sido una relativización de la confesionalidad, pero también en las confesiones crece la solicitud por mantener la propia identidad.

5) Aunque la teología romano-católica no puede entender la Iglesia como una comunión de confesiones, se esfuerza por lograr un entendimiento y comprensión ecuménicos de las mismas.

Bibliografía. *a*) A. AHLBRECHT, *Confesionalismo*, en SM I, 897-901; *b*) K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Paderborn [8]1969; *Die Kirchen der Welt*, Stuttgart-Francfort (20 vols. planeados); *c*) E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich-Viena 1964.

WERNER LÖSER

CONFESIÓN DE FE. ▸ Fe, ▸ misterio de fe. La expresión «confesión de fe» puede significar tanto el acto de proclamar la fe como el texto en el que la fe de la Iglesia ha encontrado su forma lingüística. Acto y texto forman un todo y se relacionan mutuamente. El texto confesional puede entenderse como la forma del acto de confesión.

1) En el NT los asertos confesionales son la forma primera del lenguaje que adopta el *kerygma* cristiano. Aparecen como aclamaciones (por ej., 1Cor 12,3) o cual resúmenes formales del evangelio (por ej., 1Cor 15,3-5; Rom 1,3s; 10,9) o como himnos (por ej., Flp 2,6-11; Ef 2,14-16). Esas *homologías* constituyen el punto de partida y el centro permanente de los escritos neotestamentarios, por cuanto que éstos pueden entenderse como desarrollos de aquéllas de acuerdo con la situación respectiva.

2) Las confesiones de fe de la Iglesia pronto adoptaron una forma trinitaria. El lugar originario de su aplicación fue la liturgia bautismal. Por el contenido estuvieron emparentadas con las mismas las «reglas de fe», que jugaron un papel sobre todo en la controversia teológica. Importancia general y vinculante en la cristiandad la alcanzaron: el Símbolo apostólico (*Apostolicum*; Dz 6, DS 30), cuyo empleo frecuentísimo en Occidente puede comprobarse desde el siglo III, debido a lo ceñido de su lenguaje, a su riqueza de motivos y a su supuesta redacción por los apóstoles; el gran Símbolo (nicenoconstantinopolitano; Dz 86, DS 150), que es un refrendo del Símbolo de Nicea (325), motivado por el concilio de Constantinopla (381), que fue aceptado ecuménicamente en el concilio de Calcedonia (451) y que se utilizó con variable frecuencia tanto en Occidente como Oriente; el Símbolo atanasiano (*Ps.-Athanasianum, Symbolum «Quicumque»*; Dz 39-40, DS 75s), texto doctrinal surgido hacia el año 500, menos importante en la liturgia que en la teología. Debido a lo incompleto del contenido o a supuesta oscuridad se intentaron una y otra vez nuevas redacciones (por ej., la de Tomás de Aquino) o se propusieron de hecho (Pablo VI: 1968; «fórmulas breves de la fe»: ha. 1970).

3) Las confesiones de fe de la antigüedad pertenecen al depósito doctrinal de la Iglesia, habiendo encontrado también empleo litúrgico el *Apostolicum* y el *Nicenoconstantinopolitano*. Este último se pronuncia en la toma de posesión de un ministerio eclesiástico (AAS 59 [1967] 1058). Las nuevas redacciones (véase lo dicho en n.º 2) no pueden ni quieren sustituir o arrinconar los Símbolos reconocidos oficialmente.

4) Las Iglesias reformadas adoptaron los Símbolos de la Iglesia antigua incorporándolos a sus confesiones de fe. Con su mantenimiento expresaban su continuidad con la Iglesia antigua. En el ecumenismo actual se hace un notable esfuerzo por recuperar el gran Símbolo cual común «expresión de la fe apostólica hoy». En el 1600 aniversario del concilio de Constantinopla (1981) han sido muchas las Iglesias y sus representantes que han subrayado la importancia permanente de su Símbolo, que cada vez hay que valorar más por sus valores ecuménicos. En el CEI se trabaja en un estudio común sobre el Credo del año 381.

5) En las confesiones de fe es importante que la fe cristiana sea una participación en la «fe de la Iglesia». Y es una fe que por su misma esencia se refiere a un Dios que se ha comunicado a los hombres con los misterios de fe mencionados en las confesiones de la Iglesia.

Bibliografía. *a*) J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Stuttgart [3]1972; H. STEUBING (dir.), *Bekenntnisse der Kirche*, Wuppertal 1970; *b*) H. DE LUBAC, *Credo-Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975; *c*) G. BÉKÉS, H. MEYER (dirs.), *Den einen Glauben bekennen*, Francfort 1982.

WERNER LÖSER

CONFESIÓN DE LOS PECADOS. → Absolución, → penitencia (sacramento de la), → potestad de la Iglesia para perdonar pecados. La confesión de los pecados es uno de los actos esenciales del penitente en el sacramento de la penitencia: la confesión de los pecados delante de Dios por mediación de la Iglesia, representada por un sacerdote con la jurisdicción adecuada.

1) No cabe aducir una prueba estricta de la Escritura en favor de la necesidad de la confesión. Sin embargo, en el NT hay procedimientos penitenciales que evidencian también los rasgos de un proceso judicial en la Iglesia y que prueban la necesidad de una confesión personal de los pecados. Pasajes como Sant 5,16 («Confesaos, pues, los pecados unos a otros; orad unos por otros para ser curados») y 1Jn 1,9 («Si confesamos nuestros pecados, fiel es [Dios] y justo para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda iniquidad») muestran además que la confesión de los pecados no sólo se consideraba como asunto de la propia interioridad, sino que se practicaba como confesión externa en la comunidad, en la Iglesia.

2) Cuando, en la antigüedad, la penitencia canónica de la Iglesia fue sustituida por la penitencia regulada o por la confesión particular, la confesión de los pecados se convirtió en el acto esencial del sacramento de la penitencia, que por lo mismo pudo también designarse como confesión sin más. En los denominados pecados mortales o pecados graves se exigió como teológicamente necesaria la confesión plena y detallada. Desde la alta edad media los grandes teólogos recomendaron también la llamada confesión devocional o de recuerdo, aunque no fuera necesaria para la salvación ni tuviera por qué ser una confesión pormenorizada.

3) En 1215 el concilio IV de Letrán impuso a los fieles el deber de confesar en el sacramento de la penitencia los pecados (graves), al menos una vez al año (Dz 437 [I], DS 812; cf. Dz 918, DS 1708). De la necesidad y alcance de la confesión de los pecados se ocupó principalmente el concilio de Trento: la confesión sacramental hecha únicamente al sacerdote responde al encargo de Cristo y «fue instituida por derecho divino» (Dz 916, DS 1706); es necesario «de derecho divino» confesar individualmente todos los pecados mortales de los que se tiene conciencia tras un examen escrupuloso

(Dz 917, DS 1707). Los pecados veniales o leves pueden confesarse «con provecho», pero no es necesario hacerlo (Dz 899, DS 1680; cf. Dz 917, DS 1707). El magisterio ha recomendado muchas veces la confesión devocional (cf., por ej., Vaticano II, LG 11), así como la llamada confesión general, que comprende la confesión de los pecados ya perdonados en otras confesiones (cf. Dz 470, DS 880). Según las distintas declaraciones del magisterio la confesión ha de ser leal y humilde, formalmente completa y secreta (bajo secreto de confesión).

4) Las Iglesias orientales admiten en general la necesidad de la confesión, pero el ejercicio es a menudo poco estricto, y hay también una amplia gama de variaciones en las formas de realizarlo. A pesar de lo cual el CIC permite a los fieles católicos recibir el sacramento de la penitencia de ministros orientales en caso de necesidad (canon 844 § 2). En el diálogo con las Iglesias de la reforma acerca de la confesión auricular se abrirá a los creyentes protestantes una actitud nueva frente a la confesión particular, tal como la practicó el propio Lutero; pero difícilmente podrán entender la *necesidad* de semejante confesión.

5) La reflexión teológica actual acerca de la confesión auricular tendrá que tener en cuenta los elementos siguientes: *a*) Hay que partir del hecho de que la necesidad de una confesión de los pecados graves delante de la Iglesia y con un compromiso personal es algo que pertenece a la sustancia de la tradición creyente de la Iglesia. Por lo demás, la recta comprensión del «derecho divino», al que alude el concilio de Trento, debería dejar aquí amplio campo a la concreción. *b*) Si hoy la confesión auricular se siente a menudo como una carga más que una liberación es porque se hace necesario esclarecer la dimensión eclesial del pecado y de la confesión de los pecados; habría que mostrar con mayor profundidad lo que es en general el pecado grave y cómo afecta al hombre personalmente a la vez que a la comunidad de la Iglesia. *c*) En ese contexto habría que pasar de una integridad meramente cuantitativa de la confesión a una «integridad» más bien cualitativa, con la que el hombre pecador ha de presentarse ante Dios y ante la Iglesia. Esto vale incluso para la confesión devocional. *d*) La confesión podría y debería entenderse como un gesto de recepción: el hombre se manifiesta en su condición concreta de pecador (que deriva a la vez de su libertad y de sus ataduras) y de persona necesitada de Dios, a fin de obtener de él y por mediación de su Iglesia una respuesta perceptible, a saber: el perdón como una vida nueva que procede de Dios en la «reparada» comunión de los hombres.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, p. 204-219; *b*) J. FINKENZELLER, *Einzelbeichte, Generalabsolution und Bussgottesdienst aus dogmatischer Sicht*, en E. FEIFEL (dir.), *Busse, Bussakrament, Busspraxis*, Munich 1975, p. 71-98; H. VORGRIMLER, *Bussgericht und Einzelbekenntnis*, TGA 21 (1978) 76-84.

GÜNTER KOCH

CONFIRMACIÓN. → Carácter indeleble, → sacramentos de iniciación. La confirmación es, junto con el bautismo y la eucaristía, un sacramento de iniciación, de introducción en la plenitud del ser cristiano, de la incorporación completa a la Iglesia.

1) Tradicionalmente, los testimonios neotestamentarios sobre la confirmación se toman sobre todo de los Hechos de los apóstoles (Act 8,14-17; 10,44-48; 19,1-7). Según Act 8,14-17, tras la predicación de Felipe, en Samaría habían abrazado la fe y recibido el bautismo. Pero el Espíritu Santo sólo se les otorgó a los bautizados mediante la imposición de manos de los apóstoles Pedro y Juan, llegados de Jerusalén. Con lo cual sin embargo (y lo mismo cabe decir de los otros dos textos), según la exégesis actual, no se demuestra una confirmación específica y propia. El texto sólo quiere mostrar que la actividad misional y bautizadora de Felipe, más bien privada, sólo resulta plenamente fecunda por medio de los apóstoles, es decir, en la unidad de la Iglesia. De todos modos, la imposición de las manos aparece ahí como signo de la bajada del Espíritu Santo. También se llama la atención sobre el hecho de que, al menos en casos excepcionales, pueden separarse el bautismo y la recepción del Espíritu. Más importante resulta aún el trasfondo bíblico general, que es una teología neotestamentaria del Espíritu Santo. Y aquí hay que señalar especialmente que en el AT y NT los hombres reciben el Espíritu Santo en conexión con sus respectivas vocaciones (al comienzo del ministerio o de su actividad pública); así los profetas, los reyes y el propio Jesús. Éste recibió en su bautismo (cf. Mc 1,9-11 y par) el Espíritu, aunque ciertamente habitaba ya en él con toda su plenitud desde el comienzo de su existencia. Es el Espíritu el que le capacita para vivir su vocación mesiánica (cf. Is 11,2) y para ponerse definitivamente al servicio de esa vocación. Sobre ese trasfondo es legítimo que la Iglesia desarrolle un sacramento específico, en el que el hombre reafirma su ser de bautizado y se pone al servicio de su vocación humana y cristiana más personal.

2) Se tardó mucho hasta llegar a eso. En la Iglesia primitiva sólo se desarrolló poco a poco la conciencia de que los ritos de la imposición de manos o de la unción con crisma, ligados al bautismo, podían representar un sacramento independiente, cuya colación, llegado el caso, podía realizarse mucho tiempo después del bautismo. En la Iglesia occidental, en la que los mentados ritos estaban reservados al obispo, sólo bien entrado el siglo XII se generalizó la idea de que esa «consumación del bautismo», propia del obispo, podía ser el sacramento de la confirmación, administrado entre los 7 y los 12 años (edad del discernimiento), que siguiera al bautismo, que se confería en la edad de la lactancia. Y sólo en la edad media se desarrolló una teología simultánea de la confirmación.

3) Esa teología encuentra eco en el magisterio oficial con el decreto para los armenios del concilio de Florencia (1439-1445). Sus afirmaciones más importantes son éstas: la confirmación es uno de los siete sacramentos (Dz 695, DS 1310), que «imprime carácter en el alma, esto es, cierta señal indeleble que la distingue de los demás» (Dz 695, DS 1313); «por ella aumentamos

en gracia y somos fortalecidos en la fe» (Dz 695, DS 1311). Por la confirmación se da en especial «el Espíritu Santo para fortalecer... para que el cristiano confiese valerosamente el nombre de Cristo» (Dz 697, DS 1319). Ministro ordinario de ese sacramento es el obispo (Dz 697, DS 1318). La materia de la confirmación es la unción con crisma y la forma es la fórmula de la colación (Dz 697, DS 1317), que Pablo VI cambió. En 1547 el concilio de Trento refrendó en lo esencial tales definiciones, haciendo hincapié sobre todo en el carácter sacramental específico de la confirmación (Dz 871-873, DS 1628-1630). Las escasas pero importantes afirmaciones del Vaticano II pueden resumirse así:

Bautismo y confirmación forman un todo	LG 11; SC 71
Unen con Cristo, la cabeza	AA 3
La confirmación une perfectamente con la Iglesia	LG 11; AA 3
Confiere una fuerza especial del Espíritu Santo	LG 11; AA 3
Capacita a la vez que obliga más explícitamente al apostolado y a la puesta en práctica de la vocación cristiana	LG 11; AA 3
Los obispos son los administradores primordiales y *originarios* de la confirmación	LG 26

Según Pablo VI (1971), «el sacramento de la confirmación se confiere por la unción con crisma sobre la frente, que se hace bajo la imposición de la mano, y mediante las palabras: Recibe la marca con el don del Espíritu Santo».

4) En las Iglesias orientales la confirmación siempre ha ido directamente unida al bautismo; los reformadores la rechazan como sacramento específico (la confirmación es examen, confesión, acogida en la comunidad, «bendición»). Una teología católica renovada de la confirmación, que subraye la unidad de los sacramentos de iniciación y resalte el carácter de la misma como el sacramento de la puesta en servicio, cuya eficacia deriva de Dios, podría abrir aquí nuevas posibilidades de diálogo.

5) La teología actual de la confirmación sigue principalmente tres caminos, según el elemento específico que quiere destacar:

El planteamiento cristológico	La confirmación como unión más íntima y por gracia con Cristo como maestro, pastor y sacerdote.
El planteamiento eclesiológico	Como inserción más estrecha en la Iglesia cual sector operativo del Espíritu y en su misión.
El planteamiento individual y antropológico	Como oportunidad y tarea otorgada por el Espíritu para asumir con libre decisión el propio bautismo

Estos tres elementos se relacionan estrechamente, aunque el tercero podría tener hoy un peso especial. La confirmación es un hecho dialógico, una nueva llamada graciosa de Dios, por medio de la Iglesia, a la que el hombre puede y debe responder, sostenido por el espíritu de Dios. Si el hombre no da su respuesta con plena entrega creyente, no por ello retira Dios su llamada; la nueva posibilidad define permanentemente al hombre como «carácter confirmatorio». Al hombre se le ofrece la nueva oportunidad de ponerse al servicio del reino de Dios, que al mismo tiempo le señala al hombre el sentido más genuino de su vida y le permite conocerlo. En ese diálogo encuentra el cristiano individual orientación y la gran perspectiva de sentido para su vida, por cuanto que a través del Espíritu se une estrechamente con Cristo y se incorpora a la Iglesia de forma más intensa. Y aunque el bautismo confiere ya al hombre el Espíritu Santo por entero, hay sin embargo (como en el amor) un crecimiento posible en intimidad e intensidad, que confiere al hombre simultáneamente una fuerza, una energía vital y un entusiasmo nuevos, si él se deja arrastrar.

La cuestión pastoral acerca de la edad adecuada para la confirmación depende también del planteamiento teológico que se prefiera. Quien hace hincapié en el carácter decisorio de la confirmación abogará por una edad mayor de la corriente hasta ahora (entre los 11 y los 13 años), si bien deberá sopesar también los peligros de tal solución (comunidad de dos clases, confirmados y no confirmados; pérdida de posibilidades de socialización).

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979, p. 107-127; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1989, cap. 7; *b*) J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung,* Friburgo de Brisg. 1974; S. REGLI, *Das Sakrament der Firmung,* Friburgo (Suiza) 1975; TH. SCHNEIDER, *Gott ist Gabe,* Friburgo de Brisg. 1979; J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten d. Zweiten Vat. Konzils,* Paderborn 1986.

GÜNTER KOCH

CONOCIMIENTO DIVINO. → Acción de Dios, → amor, → Dios, → personalidad en Dios, → voluntad de Dios. Se entiende por conocimiento divino el modo en que Dios se da a sí mismo y sabe de ese su darse a sí.

1) En muchos pasajes habla la Biblia del conocimiento de Dios exaltando su amor y acto creativo. El hecho de ser conocido por Dios es salvación para la criatura (Sal 139). Mt 11,27 designa la unión de Padre e Hijo como un conocimiento perfecto mutuo. Según 1Cor 2,10, el Espíritu (Santo) conoce las profundidades de Dios. El conocimiento mutuo de Padre e Hijo los comunica el Hijo, que conoce a los suyos y los suyos lo conocen a él (Jn 10,14).

2) El lugar en que la historia de la teología habló del conocimiento de Dios fue, primero, la doctrina de la creación (Dios que da forma a sus

criaturas las conoce), y, después, en la teología trinitaria que describía la vida íntima de Dios como el conocimiento mutuo de las divinas personas, a la vez que en la doctrina de la → Trinidad económica aseguraba que la creación encuentra en el conocimiento de Dios su verdad (como otorgada por Dios en libertad). En su doctrina psicológica de la Trinidad, san Agustín intenta presentar la generación del Hijo como un acto vivo de conocimiento.

3) El Vaticano I enseña la infinita perfección de la fuerza cognitiva de Dios (Dz 1782, DS 3001).

4) La convicción del conocimiento de Dios es común a todas las religiones que se fundan en la Biblia.

5) En los seres espirituales se entiende por conocimiento la forma acrecentada de ser frente a la mera presencia, por la que se están dados a sí mismos y poseen una apertura a toda la realidad fuera de ellos. Conocer proporciona una comunicación que afecta a la verdad de ambas partes. Por ello en el conocimiento de los seres creados entra también la relación con el creador. La posibilidad de atribuir un conocimiento a Dios radica en que el creador tiene que poseer a su vez la pura perfección de todo ser. Se trata de afirmar el conocimiento de Dios y no sólo de una transposición antropomórfica. Pero sobre todo se funda en el amor que tiene a sus criaturas, a las que ha llamado a la existencia como conocedoras. En ese conocimiento está también protegido el hombre, cuyo propio conocimiento se ilumina. En la teología, el conocimiento de Dios se ve como omnisciencia, presciencia y sabiduría (→ propiedades de Dios).

Bibliografía. *a*) M. LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, en MySal II, p. 312s; *b* y *c*) CTD II, p. 502-511.

WILHELM BREUNING

CONSERVACIÓN DEL MUNDO. → Historia e historicidad, → providencia de Dios. Este concepto quiere expresar el hecho de que la creación de Dios no sólo afecta al origen y formación de las cosas que fueron hechas en un determinado momento, sino también y de manera continuada a la existencia y ser de las criaturas. Para indicarlo, la tradición teológica ha introducido la expresión *creatio continua* (creación continuada). Se indica con ella una acción eterna de Dios que abarca todo lo que él estableció en el tiempo, manteniéndolo así en el ser o con vida.

1) La Biblia apenas se interesa por consideraciones ontológicas, como hace, por ejemplo, la teología especulativa, para la cual lo creado «regresaría» a la nada, al no ser, si Dios no lo mantuviera de continuo en el ser recibido. El AT piensa la creación de una manera concreta. El relato del diluvio da testimonio del juramento del creador: «No volveré a castigar más a todo viviente, como lo he hecho» (Gén 8,21*b*) y que «todos los días que

dure la tierra, nunca cesarán la sementera y la siega» (v. 22). El mundo debe su existencia a la gracia de Dios. Curiosamente, es el mismo verbo *(bara)* el que define tanto esa acción divina como la creación primera de las cosas; así se manifiesta la creencia de que Dios vivifica permanentemente a los animales (Sal 104,30), los hombres (Sal 89,48) y el pueblo (Is 43,1), aunque con ello aporte tanto la salud como en ocasiones la desgracia (Is 45,7). Los escritos postexílicos reconocen agradecidos la conservación de Israel y la posibilidad de su restablecimiento en la patria dada por Dios.

En la literatura sapiencial, influida en parte por el helenismo, se mezcla el interés ontológico con las referencias a la vida concreta: «¿Cómo podría subsistir cosa alguna, si tú no quisieras? O ¿cómo conservarse, de no haber sido llamada por ti?... Tú, Señor, amas la vida» (Sab 11,25s).

En el NT Jesús habla de la solicitud de Dios. Pablo y su escuela hablan de que no sólo «existe» todo por Cristo, el Hijo eterno de Dios (1Cor 8,6), «en quien todo ha sido creado» (Col 1,16), sino que afirman asimismo que «todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,17) y que «sostiene el universo con su palabra poderosa» (Heb 1,3). Lucas manifiesta tanto la convicción bíblica e historicosalvífica de que Dios «permitió que cada pueblo siguiera su camino» alimentándolos a todos (Act 14,16s), como el axioma helenístico de la esfera divina «en la que vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,28).

2) Los primeros padres de la Iglesia hubieron de enfrentarse al reto de Aristóteles de que la materia del mundo era eterna y que la función del primer motor había sido única, por lo que no era necesaria una conservación divina del mundo; después hubieron de hacer frente a la opinión de Epicuro de que el mundo se debía al libre juego de los átomos eternos. En esa confrontación se dio acogida a la idea estoica de Dios como conservador omnipotente, paciente y paternal del universo, el *Pantokrator,* idea que se fundió con la doctrina creacionista de la Biblia. Tal ocurre en Clemente de Roma, que llama a Dios padre del cosmos y de los tiempos (1Clem 19,2; 35,3) entendiendo por ello una paternidad permanente. En ese sentido, también las confesiones bautismales formulan la fe en el «Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles» y en Cristo, cuyo reino «no tendrá fin» (Dz 54, DS 125). Ireneo enseña la orientación infalible de la historia hacia Cristo, su meta y destino (*Adv. haer.* II, 34,2s; III, 22,1). Clemente de Alejandría entiende claramente el mundo como una creación continuada (*Strom.* 6,16). Juan Crisóstomo recoge el concepto de *Pantokrator (In Ep. ad Hebr. hom.* 2,3) para descubrir en la creación continua de Dios la causa del orden y de la belleza del cosmos (*Ad pop. Ant. hom.* 9,4; 10,2s). Se refiere también al espinoso problema de los → males físicos y del → mal moral. Agustín atribuye a la conservación divina del mundo el que las cosas creadas no desaparezcan (*De Gen. ad litt.* V, 20,40).

3) El magisterio formuló en el Vaticano I de manera indirecta la doctrina católica de la conservación del mundo al referirse a la providencia de Dios frente a las tendencias del → deísmo: tras la creación del mundo Dios no se

retira sino que «protege y dirige» vigorosamente todo lo creado (Dz 1784, DS 3003).

4) M. Lutero declaraba: «No creó el mundo como un carpintero construye una casa y después se marcha, sino que permanece en él y lo conserva todo, ya que de otro modo las cosas no existirían ni podrían subsistir» (WA 21,521). J. Calvino pensaba que Dios no es un demiurgo que actúa de forma arbitraria y momentánea, por lo que sólo le hace justicia la fe en su conservación del mundo (*Inst.* I, 16,1).

5) A la explicación teológica contribuyó sobre todo Tomás de Aquino con la tesis siguiente: «La conservación de las cosas por Dios no ocurre mediante un nuevo tipo de actividad, sino por la prolongación de su actividad que da el ser» (*S. th.* I, 104,1). Esa actividad vista desde Dios es eterna y supratemporal, pero considerada desde el hombre es temporal e histórica. Hoy la dogmática hace hincapié en que la conservación del mundo es un aspecto de la historia de la salvación: la realización del designio del creador por medio de una naturaleza con sus propias leyes y de una humanidad libre, que él hace transcendentalmente posible, sostiene y hace llegar hasta él. Certifica también su lealtad a su propósito de consumación. Una → imagen del mundo evolutiva no contradice en modo alguno esta visión de las cosas.

Bibliografía. *b*) H. HOMMEL, *Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike*, Berlín 1956; *c*) D. LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, FKDG 10, Gotinga 1960; W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga 1957.

ALEXANDRE GANOCZY

CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA. → Jerarquía, → ministerio en la Iglesia. La expresión «constitución de la Iglesia» significa la estructura con que aparece la esencia y ser de la Iglesia de Cristo.

1) En la Iglesia primitiva las estructuras constitutivas sólo aparecen de una manera incipiente. La coexistencia de los cristianos carismáticos fue determinante en los comienzos (cf. Rom 12; 1Cor 12; 14). Pese a lo cual ya en la primera generación de la Iglesia existe el ministerio (el «ministerio apostólico»), y con él las bases para la posterior «constitución jerárquica de la Iglesia», que ya dentro del propio NT empieza a dejarse sentir en las llamadas cartas pastorales.

2) La concepción y la estructura de los ministerios eclesiásticos constituyen en una medida notable la respectiva constitución de la Iglesia. De ahí que la historia de la constitución de la Iglesia se refleje en buena parte de la historia de los ministerios eclesiásticos (→ concilio, → obispo, → papa, → sacerdote), así como de otras instituciones que marcan claramente la estructura eclesial.

3) Entre las formas imaginables de la constitucion de la Iglesia, y que se han realizado de hecho en la ecumene (las formas congregacional, sinodal y episcopal), la constitución eclesiástica *episcopal* es la propia de la Iglesia romana y católica (como lo es asimismo de la Iglesia ortodoxa y de la comunidad anglicana). Ciertamente que se ha desarrollado de una manera concreta y es una constitución eclesiástica que presenta elementos jerárquicos, episcopales, papales y otros varios, todos los cuales entran en la descripción panorámica que ofrece el Vaticano II (LG III). Hay que advertir, no obstante, que tal descripción supone (y refrenda) las resoluciones del Vaticano I en lo que respecta al papa, que considera la jerarquía como parte del pueblo de Dios (LG II) y que algunos elementos esenciales de la constitución de la Iglesia se contienen también en LG IV (acerca de los laicos o seglares). Las consecuencias jurídicas están recogidas en el CIC (→ Derecho eclesiástico): el derecho de las personas lleva el título general de «Pueblo de Dios» y trata de «los fieles» (seglares y clérigos), de la «constitución jerárquica de la Iglesia» (en la perspectiva de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares), así como de los «institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica» (cánones 204-746).

4) En la Iglesia católica romana, pese a los cambios experimentados a lo largo de los siglos y por toda la faz del planeta, la constitución eclesiástica se ha mantenido relativamente estable y uniforme. Cosa que no ha ocurrido en las Iglesias de la reforma protestante, en las que se da una amplia gama de variantes por lo que respecta a las formas que ha adoptado la constitución eclesial. Por eso no tiene nada de extraño que en la teología protestante las cuestiones acerca de la constitución de la Iglesia hayan sido tema de abundantes reflexiones. En las distintas constituciones eclesiásticas se ponen de manifiesto las diferentes eclesiologías. Los problemas que con ello se hacen patentes revisten una especial dificultad en el desarrollo del diálogo ecuménico.

5) Según la concepción católica, la constitución jerárquica de la Iglesia tiene que ver ciertamente con su sacramentalidad. De ahí que en LG 8 se la relacione tanto con la voluntad de Jesucristo como con la estructura básica de la Iglesia que recuerda el misterio de la encarnación del *Logos* de Dios.

Bibliografía. *a*) HkKR, 157-529; *b*) H.D. ALTENDORF y otros, *Kirchenverfassung*, RGG[3] III, 1531-1591.

WERNER LÖSER

CONTINGENCIA. → Causalidad, → pruebas de la existencia de Dios. Este concepto se refiere al ente en la medida en que no existe de un modo necesario y que para existir necesita de una causa. Para la *logica*, la contingencia es la categoría cuarta, tras la necesidad, la posibilidad y la imposibilidad; y se predica del ente, que en cierto modo esta entre el poder ser y el

(poder) no ser. En el lenguaje culto se designa como «contingentes» a los hechos y sucesos imprevistos, casuales y que surgen de forma libre; son contingentes los acontecimientos que no pueden deducirse de otros anteriores.

En la terminología de las *ciencias naturales* la contingencia apunta a aquellos procesos que no pueden explicarse por la acción regular de un único factor, sino que para ello hemos de recurrir a la acción de toda una serie de factores.

La teología *dogmática de los escolásticos* saca la prueba de la contingencia de la doctrina filosófica de Dios. Dicha prueba se apoya en la idea de la *imposibilidad* de admitir una serie infinita de acontecimientos y seres contingentes, y en la *lógica* correspondiente de postular para las cadenas de seres finitos y contingentes como principio causal y explicativo la existencia de un ente absolutamente necesario, de un *esse per se ipsum*, un ser que no puede no ser.

Una dogmática con fundamento bíblico y con *método hermenéutico* entiende como contingentes muchas veces los acontecimientos de gracia que se dan en la historia de la salvación y en la historia personal de los creyentes en Dios. De ese modo pueden también explicarse el acontecimiento cristológico, como un acontecimiento salvífico, singular y único, que no puede deducirse de ningún hecho anterior o exterior al cristianismo, así como las «transformaciones» de la «creación antigua» que apuntan a su cambio y consumación escatológicos (la → resurrección de los muertos). W. Pannenberg, con ayuda del binomio «contingencia y ley natural», ha intentado un nuevo diálogo entre la física moderna y una teología de la creación orientada hacia la historia de la salvación y la escatología.

Bibliografía. *b*) H. BECK, *Möglichkeit und Notwendigkeit*, Pullach 1961; *c*) W. BRUGGER, *Theologia naturalis*, Pullach 1959; B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986; W. PANNENBERG, *Kontingenz und Naturgesetz*, en A.M.K. MÜLLER, W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, p. 34-80; C.-F. v. WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur*, Gotinga [8]1979, p. 95-126.

ALEXANDRE GANOCZY

CORAZÓN. → Concupiscencia, → hombre, → imagen y semejanza de Dios, → naturaleza y gracia. La palabra «corazón» indica el centro unitario de todas las manifestaciones de la vida humana. El corazón no puede definirse, porque cada definición comporta una diferenciación en funciones orgánicas (latir del corazón), sensaciones sensibles (placer cordial), sentimientos (calor cordial), pensamientos, deseos (el sentir del corazon), etc. Teologicamente, el corazón del hombre es el lugar de la total apertura a Dios: sólo Dios mira al corazón; a lo cual responde por parte del hombre el amor «con todo el corazón».

1) La Sagrada Escritura conoce la palabra «corazón» en todo el alcance antropológico de su significado. De acuerdo con el contexto cabe determinar ciertos contenidos específicos. Su unidad radical e irreductible, que en buena parte escapa a la reflexión humana, adquiere especial importancia cuando se trata de las relaciones del hombre con Dios. Sólo Dios penetra el corazón de los hombres, y por lo mismo sólo Dios puede juzgarlos según verdad (cf., por ej., 1Jn 3,20). Dios tiene acceso además a lo más íntimo del corazón, adonde no llega ni la influencia de otras personas ni el control del propio hombre sobre sí mismo. Dios puede endurecer y obcecar el corazón (Rom 1,21.24), y puede cambiarlo de raíz (Ez 36,26), infundiendo su Espíritu (Rom 5,5) e iluminándolo con su luz (2Cor 4,6). De ese corazón renovado fluyen la fe, la esperanza y el amor.

2) Los padres de la Iglesia se mantienen estrechamente ligados al lenguaje de la Escritura. Para el método escolástico de la distinción y coordinación conceptuales el corazón resultaba demasiado indiferenciado. Por medio de conceptos metafísicos intentó la escolástica entender las profundidades del corazón que le escapan al hombre (naturaleza, sobrenaturaleza). De ese modo pudo poner la acción de Dios sobre el hombre (gracia) por encima de la libre autodeterminación del hombre frente a Dios.

3) En la doctrina oficial de la fe el concepto del corazón no tiene una importancia capital.

4) Lutero, por el contrario, recoge la palabra bíblica del corazón para expresar el poder incontenible del pecado. Éste hunde sus raíces en el corazón del hombre, que está vuelto sobre sí mismo *(cor curvatum in seipsum)*, siendo por lo mismo incapaz de abrirse a Dios.

5) Son frecuentes las referencias al corazón en quienes protestan contra una teología cerebral e intelectualista: contra la escolástica en la *devotio moderna*, contra la teología ilustrada en la teología sentimental de los románticos, contra la teología metodológica del presente en las expectativas que hoy se ponen muchas veces en una teología mística o pneumática. Tal protesta sólo está justificada cuando la teología no toma conciencia de su carga cerebral o no expone ese conocimiento con la suficiente claridad. Y es que la teología científica habla naturalmente a la capacidad mental del hombre sobre todo. Es un «trabajo de cabeza». Como el razonamiento del corazón escapa a la definición y reflexión conceptuales, la referencia al corazón en la antropología dogmática sólo puede tener una función delimitadora crítica, que mantiene a raya cualquier intento de exposición sistemática y amplia. La reflexión teológica no se basta a sí misma, no es más que un elemento del proceso general de la fe cristiana, que parte del corazón.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *«¡Mira este corazón!»*, en *Escritos* III, p. 357-392.

GEORG LANGEMEYER

CORPOREIDAD DEL HOMBRE. → Alma, → inmortalidad, → persona, → problema carne-espíritu. La corporeidad del hombre designa el hecho de que el hombre se encuentra como un ser corpóreo y que su existencia se realiza en su cuerpo y con su cuerpo. El cuerpo es, de una parte, el medio de la autopresentación y autorrealización en el mundo humano y, de otra, el medio con que el hombre experimenta y soporta a sus semejantes y al mundo. En ese proceso activo y pasivo a la vez de su corporeidad el hombre es uno con su cuerpo, al tiempo que se distingue de él. En su conjunto, la conciencia de la propia corporeidad adquiere una profundidad insondable.

1) Según el AT, el hombre es un cuerpo animado por el aliento vivificador de Dios (Gén 2,7). Cuando ese aliento vital lo abandona, el hombre entero muere. Sólo bajo influencia helenística se empieza a distinguir entre el alma espiritual e inmortal y el cuerpo mortal y perecedero (por ej., en el libro de la Sabiduría). El NT no recoge esa distinción, y sólo conoce la resurrección del hombre completo, que en la resurrección de Jesús se ha convertido en una promesa para todos. Pablo distingue entre cuerpo *(soma)* y carne *(sarx)*, designando con «cuerpo» la persona concreta; pero a la vez utiliza también «cuerpo» en el significado instrumental (1Cor 9,27; Rom 12,1). Como persona o instrumento de la persona, el cuerpo puede estar condicionado por el deseo de la carne pecadora o por el Espíritu de Dios; en este caso es el templo del Espíritu Santo (1Cor 6,19). También a la comunidad la llama templo del Espíritu y cuerpo de Cristo: en el amor recíproco de los cristianos se manifiesta corporalmente el Espíritu de Cristo (→ cuerpo de Cristo).

2) Ya en la teología patrística se impone la concepción, heredada de Platón y del helenismo, de que el hombre está compuesto de alma y cuerpo como de dos substancias esencialmente diferentes. En la teología cósmica de la Iglesia oriental, sin embargo, el cuerpo del hombre adquiere una importancia salvífica capital como eslabón entre espíritu y cosmos (microcosmos), que se hace realidad en Cristo, reconciliador de cielo y tierra, cabeza de todo el cosmos. A la teología occidental le interesa más la corporeidad del hombre como lugar de la tentación, de la expiación y acrisolamiento para la contemplación beatífica de Dios que el alma alcanzará después de la muerte.

Tomás de Aquino introducirá en la escolástica la concepción instrumental del cuerpo. El alma es el principio esencial e informador del cuerpo *(forma corporis)*. Pero poco después Duns Escoto destacaba la especificidad de lo corporal, que sólo era completada por el alma espiritual. Cierto que en la edad moderna, y por influencia de Descartes, el cuerpo se subordina al mundo corpóreo y se contrapone al mundo de la conciencia; pero la teoría evolucionista, la psicología profunda y la sociología contribuyeron al conocimiento de que lo espiritual y lo corporal están indisolublemente unidos en el hombre por un condicionamiento e influjo recíprocos. Sólo que la teología sigue entendiéndose en buena medida como ciencia espiritual, que considera lo corpóreo preferentemente como expresión e instrumento ejecutivo de las intenciones espirituales.

3) La Iglesia enseña que el cuerpo pertenece al hombre como una realidad esencial (Dz 481, DS 902; GS 14). Mediante el cuerpo el hombre «lleva en sí los elementos del mundo material» y les presta la voz para alabanza de Dios (GS 14).

4) La teología evangélica otorga mayor peso que la teología católica a la unidad corpóreo-espiritual del hombre frente a Dios.

5) La interpretación teológica de la corporeidad del hombre se concentra de ordinario en la función mediadora que el cuerpo ejerce entre la realidad material (cosmos) y el espíritu del hombre, que incorpora así lo material a su relación con el espíritu absoluto (→ 3). A ello se opone no sólo la experiencia de la profundidad insondable de lo corporal y cósmico, sino también el conocimiento de la antropología empírica de que lo espiritual está profundamente enraizado en lo biofísico de una manera permanente. Tal vez sea necesario corregir a fondo el desnivel jerárquico entre espíritu y cuerpo que recorre toda la historia del pensamiento occidental. Si la polaridad irremediable de espíritu y cuerpo, tal como se manifiesta en la conciencia del hombre es una nota esencial de su condición de criatura, a Dios no habrá que pensarlo sólo como el Espíritu absoluto. Dios es, en efecto, el origen absoluto, que transciende la distinción de espíritu y cuerpo. De cara a la interpretación teológica de la corporeidad eso significaría que también en el carácter abisal e insondable de su enraizamiento corporal y cósmico se experimenta el hombre como referido al misterio transcendente de Dios. Así las cosas, los conocimientos de la psicología profunda acerca de las representaciones y vivencias prerracionales (mitos, sueños) tendrían un significado teológico que la teología dogmática sólo les reconoce de forma aislada (E. Drewermann) y vacilante.

Bibliografía. → Criaturalidad del hombre. Además, E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt,* Ratisbona 1983, especialmente p. 133-160.

GEORG LANGEMEYER

COSMOGONÍA. → Mitos de la creación, → teoría evolutiva y fe creacionista. Se llama cosmogonía sobre todo a los relatos mítico-poéticos sobre el origen del mundo. En la física y la astronomía modernas designa la descripción del desarrollo del universo a partir de la materia. Las cosmogonías míticas revisten una importancia existencial para la comunidad en la que se han aclimatado culturalmente y que pone en juego tales cosmogonías en momentos decisivos de la vida individual, como son el nacimiento, la enfermedad, la iniciación, la celebración del matrimonio y la muerte. A través de una ceremonia de culto o de una representación se reaviva de continuo la cosmogonía, para lo que a menudo se realizan acciones mágicas en el convencimiento de que el conocer el origen de un fenómeno de la naturaleza hace que el hombre pueda evocarlo y disponer de él. Los mo-

delos de la cosmogonía son, entre otros, la emanación, el crecimiento, la configuración a partir de una materia primordial por obra de Dios, los dioses o un demiurgo, que aparecen en el mito a la manera de un combate divino contra el caos, como conjuro o como acto sexual, aunque en otros mitos se supone la indivisibilidad originaria del principio masculino y del femenino (androginia). En ocasiones se suponen asimismo ciertas teogonías o relatos sobre el origen de los dioses (Hesíodo). Los mitos cosmogónicos son antiquísimos y se encuentran en culturas tan diferentes como la sumeria, la babilónica, la egipcia, la griega, la polinesia, la indo-védica, la azteca, etc. Teológicamente tienen interés por el contraste que representan con los relatos bíblicos de la creación.

Bibliografía. M. Eliade (dir.), *Die Schöpfungsmythen,* Darmstadt 1980.

ALEXANDRE GANOCZY

COSMOLOGÍA. → Imagen del mundo, → principio, → teología de la creación, → teoría evolutiva y fe creacionista. Es la doctrina filosófica o científica del universo y su historia. Para nuestra cultura occidental fue de gran importancia la antigua cosmología griega, a la que dio notable impulso el cuestionamiento de los orígenes (*arkhe,* → principio), el cual iba más allá del mito. También los filósofos intentaron definir la materia primordial del cosmos: el agua (Tales), el aire (Anaxímenes), el fuego (Heraclito), los cuatro «elementos» (Empédocles) o las partículas innumerables (Anaxágoras). Ya Leucipo de Mileto y Demócrito redujeron el universo a los «átomos», es decir, a las unidades mínimas e indivisibles, en eterno automovimiento dentro de un espacio infinito. A través de conexiones de átomos siempre nuevas tenían que surgir de continuo cuerpos y mundos nuevos. La armonía del cosmos como un todo ordenado se debe según los pitagóricos a las leyes eternas de los números, según Platón a las ideas y al alma universal, según Aristóteles a una estructura concéntrica, sin comienzo ni fin en el tiempo, pero ocupando el centro del espacio finito el planeta terráqueo. Ptolomeo completa la imagen aristotélica del mundo con su teoría de las órbitas excéntricas de los planetas. Por lo demás, cinco siglos antes Aristarco de Samos (siglo III a.C.) admitió la rotación de la tierra alrededor del sol. A esta cosmología heliocéntrica, que llegó de la filosofía a la física, y al rechazo definitivo del geocentrismo, que la Iglesia sostuvo durante largo tiempo, sólo se sumó el Occidente cristiano en los siglos XV-XVI gracias a N. Copérnico, J. Kepler y G. Galilei. La moderna ciencia de la naturaleza se interesa sobre todo por la construcción del cosmos como una realidad evolutiva material. Su cosmología se afinca en la física y la astronomía. La meta de su investigación es un sistema de fórmulas matemáticas que describa el universo en su estado actual. Al presente pueden señalarse dos direcciones: la que supone un núcleo y estado originarios del mundo como unidad, obligando a

hablar de su antigüedad, y la que ve el cosmos infinito en el tiempo, contentándose con describir procesos parciales. Ambas representan un reto para la dogmática creacionista, que deberá también afrontar la imagen del mundo derivada de la investigación naturalista y de la filosofía modernas.

Bibliografía. *a*) A. POHL, J. MEURERS, *Kosmogonie, IV. Naturwissenschaftlich,* en LThK[2] VI, 569-574; *b*) W. KRANZ, *Kosmos,* en «Archiv für Begriffsgeschichte» II, Bonn 1955-1958; *c*) O. HECKMANN, *Theorien der Kosmologie,* Berlín 1942; F. HOYLE, *Das grenzenlose All,* Colonia-Berlín 1957; A. UNSÖLD, *Der neue Kosmos,* Berlín 1967.

ALEXANDRE GANOCZY

CREACIÓN. → Creación (relatos de la), → *creatio ex nihilo,* → deísmo, → fe creacionista y ciencias de la naturaleza, → imagen del mundo, → mitos de la creación, → naturaleza, → principio, → teodicea, → teología de la creación, → teoría evolutiva y fe creacionista. Creación designa la acción exclusivamente divina de hacer, formar o instituir algo nuevo (cf. Gén 1; Is 43,1; 45,7), así como el resultado de la misma, que apunta hacia la consumación de todo lo creado (Is 41,20; 42,5). La creación se refiere a la solicitud de hombre por su existencia, a su de dónde, a dónde y para qué.

1) La Biblia habla de todo ello en los llamados relatos de la creación. Dios establece por propia iniciativa el comienzo absoluto de la historia de la naturaleza y del hombre sin depender de una materia dada de antemano. Tanto Gén 1,1 como otros textos del AT (cf. Sal 89,48; 104,30; Is 43,1; 54,16; 65,17s) utilizan para describir esa acción divina el verbo *bara*, que sólo puede tener como sujeto a Dios. Significa un lenguaje de mando que opera con la facilidad de un juego cuando dice: «Dijo Dios... Hágase» (cf. Sal 148,5), lo que permite concluir por analogía la existencia de un ser personal.

El hombre aparece ligado a la materia (*Adam* = hombre terreno, tomado de la *adamah* = tierra) a la vez que un ser animado (Gén 2,7) y de acuerdo con un plan. Su vida procede de Dios, el viviente por antonomasia. Superior a los animales, al hombre sólo se le llama «imagen» de Dios en tanto que ser masculino-femenino (Gén 1,27). Llamado a una relación de especial confianza con su creador, el hombre tiene, sin embargo, la posibilidad de negarse a esa confianza, de transgredir los límites establecidos por Dios y de delinquir contra el medio ambiente, contra sus semejantes y contra sí mismo; en una palabra, tiene la posibilidad de pecar (cf. Gén 3-6; 11,1-9). Pero Dios le juzga y a la vez sale a su encuentro con su gracia perdonadora y recreante (por ej., Gén 6,8; 7,1; 8,21).

El cosmos pertenece también a la creación de Dios. La materia, las plantas y los animales surgen y se desarrollan como naturaleza con sus propias leyes (cf. Gén 1,11-13.22.28); tienen una función de servicio para

alabanza del creador y para el bien del género humano, mas no puede éste verlos como objeto de explotación caprichosa ni tampoco destruirlos. El hombre debe más bien velar por la naturaleza como un buen pastor (Gén 1,28s; cf. 2,15).

También el NT comparte esta fe creacionista de tan rico contenido. Jesús no desprecia en modo alguno este mundo, pese a que espera su fin como inminente. Disfruta de sus bienes (cf. el insulto de «comedor y bebedor», Mt 11,19). No ha venido «para destruir a los hombres sino para salvarlos» (cf. Lc 9,55). «La creación que Dios ha creado» ha de someterse a un examen y prueba escatológicos (Mc 13,19s). Mas en tanto discurre la historia, la solicitud paternal de Dios se cierne sobre la creación (Mt 6,43-45; 6,25-35; 10,29-31). En sus discursos en parábolas Jesús convierte a la naturaleza en predicadora del futuro reinado de Dios. Su banquete de despedida es una alabanza auténticamente judía al creador y redentor del pueblo (Mt 14,22s). Jesús crucificado y resucitado aparece en el NT como el Señor de todo lo creado (Flp 2,5-11). Se le llama el nuevo «Adán escatológico (último)» (1Cor 15,45-49). Mediante su resurrección y levantamiento a una corporeidad que jamás se había dado, conoce el hombre una exaltación capaz de durar eternamente y el pecador experimenta una reconciliación que abarca todos los lugares y tiempos (Col 1,17-20; Ef 1,10). Quien está en Cristo es «una criatura nueva» (2Cor 5,17). La comunidad redimida de las criaturas incluye también toda la realidad cósmica (Rom 8,19-21). El Espíritu Santo interviene rogando por ellas y suscitando una esperanza (Rom 8,23-30).

2) En el curso de la historia de los dogmas el concepto cristiano de creación alcanza por vez primera su cuño y orientación historicosalvíficos en contra de los errores gnósticos hostiles al cuerpo y a la historia, y ello por obra sobre todo de Ireneo de Lyón († 202): la creación es obra común del Dios trino (*Adv. haer.* IV, 20,1-3) y está de antemano orientada y destinada a Cristo, el redentor, como su meta (III, 22,1); pese a los estorbos que pone el mal, no hay duda de que el mundo y la historia caminan hacia su consumación (IV, 37,1ss), y más en concreto hacia una recapitulación bajo la única cabeza que es Cristo (*anakephalaiosis, recapitulatio,* II, 22,4; III, 18, 1-7). Donde la Biblia hablaba de solicitud hablan ahora muchos padres de la Iglesia, bajo la influencia de los estoicos, de providencia de Dios *(pronoia).* Según Clemente de Roma († ha. 100), la creación debe su orden y belleza a la paternidad cósmica del creador (1Clem 7,3; 20,8); es su providencia la que hace que las semillas lleven fruto (24,5). Juan Crisóstomo († 407) se ocupa de las leyes y ordenamiento de la creación (*Ad pop. Antioch. hom.* 9,4). El → sufrimiento y el → mal adquieren su sentido último desde el creador. En la época de los padres se desarrollan las doctrinas de la *creatio ex nihilo* y, por obra sobre todo de Agustín, del pecado original y hereditario.

3) El magisterio eclesiástico empezó tomando posiciones contra las tendencias que veían en la corporeidad un instrumento del diablo. Eso ocurrió

en el sínodo provincial de Toledo del 447 (DS 283-286). Un sínodo parecido de Braga (561) apunta a la valoración de la naturaleza humana a través de la encarnación del Verbo de Dios (Dz 234, DS 454). Ahí se formula también una doctrina sobre los → ángeles (Dz 235, DS 455) y sobre el → diablo (Dz 237, DS 457). La bondad natural del matrimonio recibe aquí su confirmación (Dz 241s, DS 461s), al igual que en el concilio IV de Letrán (1215) contra los herejes albigenses. Al lado de un compendio de la tradición, en este concilio es capital la afirmación siguiente: Dios «por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura (se refiere a las cosas materiales y espirituales)» (Dz 428, DS 800; para el resto de las afirmaciones, cf. Dz 429s, DS 801s). En 1546, el concilio de Trento estableció la doctrina católica sobre el pecado de origen (Dz 787-792, DS 1510-1515) y sobre el libre albedrío (Dz 793, 814s; DS 1521, 1554s) contra la provocación luterana.

4) En este campo son especialmente necesarios los esfuerzos ecuménicos por la unión; el problema se agudiza en la recta definición entre orden de la creación y de la redención. Los exegetas protestantes del AT (G. von Rad, C. Westermann) y del NT (U. Wilckens, *Römerbriefkommentar),* así como los teólogos sistemáticos (G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann) han contribuido de forma notable a una doctrina común cristiana de la creación.

5) En el Vaticano II (GS) el magisterio eclesiástico ha impulsado de manera decisiva la explicación teológica de la fe creacionista de cara a nuestro tiempo. El Vaticano I hubo de dedicar aún su interés principal a los errores derivados de una acogida inadecuada de las ideas de Ch. Darwin y de Hegel, rechazando el panteísmo (Dz 1782, DS 3001), el materialismo (Dz 1803, DS 3023), el evolucionismo (Dz 1804, DS 3024); y enseñó a la vez la creación del mundo «por libérrima decisión» de Dios (Dz 1783, DS 3002), por su bondad y para su gloria (Dz 1783, 1805; DS 3002, 3025) y de acuerdo con su providencia que todo lo guía y protege (Dz 1784, DS 3003). Completando esas afirmaciones, el Vaticano II expone una doctrina de la creación que refrenda en primer término la dignidad corporal y espiritual (GS 14-18) de la persona humana compuesta de dos elementos (GS 11-13). La creación ocurre *ex amore,* por el amor creativo de Dios (GS 19), que busca también hoy sus testigos (GS 20-22). La creación humana deriva de la bendición del creador sobre su imagen dividida en dos sexos (GS 33-37): el trabajo desarrolla la obra de Dios (GS 34; cf. 67), y el progreso hacia una técnica mejor y hacia una superior justicia responde a su voluntad (GS 35). Contrarias a la creación son las manifestaciones de amor desordenado a sí mismo (GS 37). Por ello la creación humana ha de ser redimida (GS 38) y consumada escatológicamente (GS 39). Matrimonio, familia (GS 48-52) y sociedad (GS 23s, 32, 57-94) son importantes para el reino de Dios en medio de su creación (cf. GS 39).

Bibliografía. *a*) C. WESTERMANN, *Schöpfung,* Stuttgart-Berlín 1971; L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre,* Darmstadt 1975; *b*) L. SCHEFFCZYK,

Schöpfung und Vorsehung, en HDG II/2*a*, Friburgo de Brisg. 1963; A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986; *c*) G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* I, Upsala-Wiesbaden 1952; W. BEINERT, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Friburgo de Brisg. 1974; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tubinga 1979; W. PANNENBERG, *Eschatologie, Gott und Schöpfung: Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Munich 1985.

ALEXANDRE GANOCZY

CREACIÓN, RELATOS DE LA. → Creación, → teología de la creación. En la teología cristiana se entienden por relatos de la creación las narraciones doctrinales de Gén 1-11, en las que se hacen afirmaciones básicas sobre el creador, el mundo y el hombre.

1) Según la exégesis actual la Biblia contiene dos relatos de la creación: *a*) El más antiguo (surgido hacia el 1000-900 a.C.: época de los reyes, época de decadencia moral), que nos ha sido transmitido por el llamado documento o tradición *Yahvista (J)*, que comprende Gén 2,4*b*-4,26; 6,1-8; 7,1-5. 16*b*.17.22s; 8,6-12.20-22; 9,18-26; 11,1-9. *b*) Y el relato más reciente (puesto por escrito hacia el 550 a.C. en el destierro de Babilonia, con su centro de interés en la restauración cultual y religiosa), el llamado *Escrito sacerdotal* (*Priesterschrift, P*), que contiene Gén 1,1-2,4*a*; 5,1-32; 6,9-22; 7,6-16*a*.18-21.24; 8,1-5.13-19; 9,1-17; 10,1-32; 11,10-32. Ambas tradiciones las reunió y reelaboró un redactor hacia finales del siglo VI a.C.

Acerca de *a*, hemos de decir que *J* presenta los comienzos históricos del ser humano, el pecado y la gracia con un simbolismo popular y gráfico; sus afirmaciones se refieren al hombre como especie. Yahveh forma a ese Adán de la *adamah*, es decir, de la tierra de cultivo (2,7), a la que vuelve después de su muerte (3,19), y a la que debe de «cultivar» y «guardar» (2,15). Su peculiar relación con Dios, representada por el acto de insuflar directamente Yahveh un aliento vital en su nariz (2,7), hace de él alguien muy por encima de los animales terrestres. Su relación con esos animales se define por unos aspectos de parentesco y de diferencia; él los domina, dado que les impone nombres (2,19s). La relación varón-mujer se presenta en un sentido de equiparación revolucionaria para su época. La mujer es para el varón «carne de su carne»: su pariente más cercano y estrecho (2,23). Por ello, y volviendo del revés las costumbres patriarcales, es *él* el que abandona a su padre y a su madre para unirse a su mujer (2,24). El pecado se ceba en el uso y disfrute de bienes queridos en principio por Dios (cf. 3,1.6; 3,5). El conocimiento hostil a Dios, el fratricidio (4,1-16), el cruce con los «hijos de Dios» (6,1-4) y la desmesura de las realizaciones (11,1-9) son sus concreciones originarias. La gracia de Dios responde inmediatamente al pecado. La pena de muerte que pendía sobre el pecador (3,3) no se lleva a cabo; Dios «hace unas faldillas» a la pareja desnuda y expulsada del paraíso (3,21). Noé halla «gra-

cia a los ojos de Yahveh» (6,8), y Eva, pese al pecado, se convierte en «madre de todos los vivientes» (3,20).

Respecto de *b*, a diferencia de *J*, el escrito *P* trata del hombre después de haberse referido al milagro divino de la creación del mundo. La palabra de Dios ordena el caos (1,2s) y hace que lo orgánico vaya surgiendo de lo inorgánico (1,11-13). En contraposición a los mitos los astros no tienen aquí nada de divino, sino que ejercen unos servicios (cf. 1,15). El creador otorga a los animales la bendición de la fecundidad (1,22; y de nuevo, tras el diluvio, en 8,17). Hace a la especie humana «a su imagen y semejanza» como varón y como mujer (1,27), y sobre el género humano recae la triple bendición y compromiso de multiplicarse y «llenar» el espacio vital que se le ha concedido (cf. la «tierra prometida»), de «someter» la tierra, que según la exégesis actual es tanto como «tomarla en posesión», y de «dominar» sobre los animales, como hace el buen pastor (1,28). Al hombre se le ordena la creación de cultura, entrando así en el seguimiento e imitación del creador. Para ello está sostenido por unos carismas del Espíritu de Dios referidos a su trabajo (Éx 35,30-33: *P*). El «día séptimo» simboliza la vuelta amorosa de Dios a su creación y el descanso de gratitud y alabanza del hombre en la presencia divina (2,2s). La alianza es el don de gracia del creador a su pueblo (Gén 6,18-21; 9,9). Como antepasado del pueblo judío, Abraham desempeña el papel de un aliado, que se mantiene fiel a Dios pese a los golpes del destino (10,1-33; 11,10-32).

2) Los padres de la Iglesia han expuesto a menudo los relatos de la creación, refiriéndolos también de modo tipológico a Cristo, a su obra redentora y a María como la nueva Eva.

3) El magisterio a través de la Pontificia Comisión Bíblica se ha manifestado dos veces acerca de la historicidad de lo relatado en el Génesis. Mientras que en 1909 la respuesta de dicha Comisión afirmaba «el sentido histórico» de los relatos sólo de un modo global y más precisiones (Dz 2123, DS 3514), la declaración de 1948 se acerca al concepto expuesto de «historia primitiva»: se trata de verdades fundamentales, que «subyacen en la economía salvífica y están contadas en lenguaje figurado» (Dz 2302, DS 3863; cf. Dz 2329, DS 3898).

4) Los relatos de la creación apenas si dan pie a controversias confesionales.

5) La exégesis actual prefiere la expresión «historia primitiva», o «historia primigenia» *(Urgeschichte)* al concepto de «relatos de la creación», a fin de hacer justicia tanto al carácter de acontecimiento como al carácter modélico de la exposición. En las afirmaciones sobre los comienzos aparecen aspectos modélicos como el carácter de criatura, los dos sexos, el trabajo, la falibilidad, la necesidad de liberación; en una palabra, aparecen aquí la grandeza y la miseria del hombre. Bajo la forma de una historia que va desde Adán hasta Abraham, en los relatos de la creación se consigna la experiencia de Israel con Dios y con el mundo al tiempo del éxodo y del destierro. Con ello la creación se sitúa en un contexto de liberación y redención. Pese a lo

cual los relatos de la creación no son narraciones históricas, sino afirmaciones confesionales o etiologías (griego, *aitia,* comienzo, origen, causa); es decir, exposiciones que pretenden hacer entender teológicamente las comunes experiencias presentes (por ej., la caída original y el descanso sabático) mediante la referencia a los orígenes.

Bibliografía. *a*) C. WESTERMANN, *Schöpfung,* Stuttgart-Berlín 1971; *b*) G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments,* Munich [6]1969; ídem, *Das erste Buch Mose,* Gotinga [10]1976; C. WESTERMANN, *Genesis* I, Neukirchen-Vluyn [2]1976; *c*) N. LOHFINK, *«Macht euch die Erde untertan?»,* «Orientierung» 38 (1974) 137-142; ídem, *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums,* StdZ 99 (1974) 435-450.

ALEXANDRE GANOCZY

CREACIONISMO Y GENERACIONISMO. → Hominización, → pecado hereditario. Los conceptos de creacionismo y generacionismo responden a la cuestión teológica acerca del origen del alma espiritual del hombre: para el creacionismo, ésta es creada *(creare)* directamente por Dios al tiempo de la concepción o después; para el generacionismo, es engendrada *(generare)* por los progenitores al igual que la vida corporal.

1) La Sagrada Escritura no da una respuesta inequívoca a la cuestión; pero en el AT prevalece la idea de que el aliento vital (hebreo *ruaj* = soplo, espíritu), que vivifica a todo el hombre, procede de Dios (Gén 2,7). En cualquier caso, algo parecido se dice de todos los animales (Sal 104,29s).

2) En la Iglesia antigua ambas concepciones tienen sus defensores. Es gracias a san Agustín que el generacionismo logra una clara fundamentación teológica, ya que explica perfectamente la transmisión del pecado de Adán a todos los hombres (pecado hereditario). Tomás de Aquino, mediante otra teoría de la transmisión del pecado hereditario, rompió la conexión entre ese pecado y el proceso generativo, contribuyendo a la aceptación general (cf. Dz 533, DS 1007) del creacionismo. El problema del creacionismo y el generacionismo se planteó de nuevo en la edad contemporánea con la discusión sobre la evolución de los seres vivos (Darwin) y sobre el materialismo filosófico.

3) Según doctrina de la Iglesia, es errónea la afirmación de que el alma espiritual humana se multiplique por generación o que surja del alma sensitiva (Dz 1910ss, DS 3220ss). La fe católica sostiene más bien que las almas son creadas directamente por Dios (enc. *Humani generis,* 1950; Dz 2327, DS 3896).

4) La teología protestante propende en general, ya desde Lutero, al generacionismo.

5) La voluntad creadora de Dios abarca en un único acto indivisible a toda la creación, y también a cada hombre individual. A lo que no se opone que en el plano creativo todo el hombre sea engendrado por sus padres, si

esa generación se entiende sostenida y controlada por el acto creativo divino. El «creadas *immediate* por Dios» habría que entenderlo como una precisión del modo con que el acto creador divino controla el acto generacional de los progenitores respecto del alma espiritual. El propósito de esa afirmación es antropológico: razón y libertad (alma espiritual) del hombre tienen su origen en el acto creador de Dios y explican la especial referencia del hombre a Dios.

Bibliografía. *a* y *b*) P. OVERHAGE, K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, QD 12/13, Friburgo de Brisg. 1961.

GEORG LANGEMEYER

CREATIO EX NIHILO. → Creación, → dualismo, → principio. En su propósito originario esta fórmula filosófico-teológica más que una afirmación sobre el creador es una declaración sobre el de dónde u origen de la creación. Señala la independencia absoluta y la causalidad única del mundo que es el Dios de la revelación cristiana, el cual, al poner el comienzo del cosmos y de la historia, en modo alguno depende de una materia preexistente ni de ningún auxiliar extraño. La fórmula señala asimismo que el fundamento y motivo de su crear (amoroso) está únicamente en él. En una fase posterior de desarrollo la *creatio ex nihilo* (creación de la nada) indica el tránsito del mundo en formación desde el no ser pensado metafísicamente al ser, o también la nulidad propia de cualquier ser finito frente a la plenitud ontológica infinita del creador.

1) Jamás muestra la Biblia interés por una cosmogonía expresada de un modo metafísico. Sólo en dos pasajes utiliza dicha fórmula y lo hace, incluso ahí, de una manera descriptiva. 2Mac 7,28 y Rom 4,17 emplean la expresión griega de «la nada» o «no ser» (en el segundo pasaje en plural y con artículo: *ta me onta*) a fin de contraponer la muerte del hombre a su prometida resurrección de entre los muertos, y más en concreto para avivar la confianza en la omnipotencia creadora de Dios. En Rom 4,17 el énfasis «no recae en el acontecimiento de la creación del mundo como tal, sino en la fuerza creativa de Dios siempre presente, que se manifiesta llamando al no ser para que exista, como infundiendo una vida nueva a los muertos» (Wilckens 275). Esta idea se corresponde objetivamente con el significado del verbo hebreo *bara* y con la afirmación del AT de que Dios ha creado el cielo y la tierra mediante la orden de su palabra y con la facilidad de un juego (Gén 1,3-26) y no mediante la elaboración penosa de un material originario, ni con la lucha o la generación como las concebían los mitos. Por lo demás, el AT presenta también a menudo la creación divina como una configuración del caos (Gén 1,1), como un formar de la «tierra» (Gén 2,7.19) o de un «material informe» (Sab 11,17), que ciertamente tiene un interés especial en el marco de una imagen evolutiva del mundo. A pesar de

lo cual la fijación divina del comienzo absoluto es una idea que queda más allá de cualquier experiencia, y en consecuencia carece también de analogías. En ese sentido el verbo *bara* responde objetivamente a la intención declarativa de la *creatio ex nihilo* (al menos en Gén 1). En otros pasajes el verbo se refiere a la acción específica de Dios sobre algo ya existente (por ej., Sal 104,29; Is 41,20; 45,7; 65,17s). Como *creatio ex aliquo* (creación a partir de alguna cosa) hay que ver también la «creación nueva», que según Pablo representa al hombre que «está en Cristo» (2Cor 5,17; cf. Gál 6,15). La muerte no aniquila al hombre, por lo que su resurrección no se da *ex nihilo*, de la nada (cf. 1Cor 15,53-55).

2) Con un contenido metafísico habla Hermas (ha. 150) por vez primera de la *creatio ex nihilo:* «Fe de que hay un Dios, que... todo lo ha hecho de la nada *(ek tou me ontos)*» (*Mand.* 1,1; cf. *Vis.* I, 1,6). Ireneo (*Adv. haer.* IV, 20,2) y Orígenes (*In Io.* 32,9) hablan de manera parecida. Estos padres de la Iglesia quieren rechazar así las ideas politeístas y paganas, así como las representaciones dualistas del comienzo del mundo: el comienzo no lo puso algún demiurgo más o menos subordinado al Dios (principal); tampoco la materia es eterna como Dios. Una discusión meramente filosófica, empezando por la distinción entre un *nihil* absoluto en el sentido de pura y simple no posibilidad y un *nihil* relativo en el sentido de una mera no realidad (todavía), es algo que en el mejor de los casos sólo tiene un interés secundario para los padres de la Iglesia. Sólo los teólogos medievales entraron en el tema al definir, por ejemplo, al creador como «causa primera» de toda posibilidad ontológica y de todo ser. Las tentativas modernas, que entienden la creación del mundo analógicamente con unas categorías de actuación personales, como las de autocomunicación y participación, se aproximan más bien al planteamiento bíblico y patrístico.

3) El magisterio se ha contentado con explicar que Dios ha creado tanto el orden espiritual como el corporal «desde el principio del tiempo de la nada a una y otra (criatura)» (concilio IV de Letrán, 1215; Dz 428, DS 800) y que «todas las cosas han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia» y «por pura bondad» (Vaticano I, 1870; Dz 1783, 1805; DS 3002, 3025).

4) M. Lutero acentúa ese planteamiento en el marco de la justificación y desde su perspectiva antropológica: el hombre, en cuanto pecador, es un ser nulo, como lo son sus «obras». Y lo fundamenta así en parte: «La criatura ha sido hecha de la nada, y nada es todo lo que ella puede» (WA 43, 178s). Y es importante reconocerlo así, pues, «quien aún no es nada, de ese nada puede Dios hacer», Dios no hace «vivir sino a los muertos y no hace piadosos sino a los pecadores» (WA 1, 183s). Una correspondencia moderna de dicha doctrina suena así: «Sólo el pecador es la materia adecuada para Dios, la nada delante de Dios, de la cual sólo Dios puede hacer algo» (G. Ebeling, 310).

5) La investigación actual se esfuerza por hallar una aplicación diferenciada de la analogía de la nada y por una actualización de los datos bíblicos.

Bibliografía. *a*) W. KERN, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, MySal II, 464-544; *b*) L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, 28-32; A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986, p. 112s, 130s, 134ss, 140ss, 150ss; *c*) G. V. RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, Munich [6]1969, 155s; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer. Röm 1-5*, Zurich-Einsiedeln-Colonia-Neukirchen/Wluyn 1978, 273-275; J. HENGSTENBERG y otros, *Sein und Ursprunglichkeit*, Munich 1958; ídem, *Evolution und Schöpfung*, Munich 1963; 64ss; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tubinga 1979.

ALEXANDRE GANOCZY

CRIATURALIDAD. La condición de criatura, de realidad creada, es el atributo fundamental de todo ente extradivino, que ha recibido la existencia del creador y está en una dependencia radical de él. Desde el punto de vista del fin y de la autoformación del hombre, el concepto señala la referencia absoluta a Dios como autor, redentor y consumador de toda la realidad.

1) La Biblia acentúa ya que toda realidad es criatura en las manos de Dios. La condición criatural del hombre lo define a éste especialmente por su semejanza divina, que realizan los dos sexos de la especie humana (cf. Gén 1,26).

2) La doctrina patrística de la creación ha asumido también plenamente el contenido de la realidad criatural.

3) El concilio IV de Letrán, que considera evidentes las analogías entre Dios y el hombre en virtud del principio de la creación, precisa sin embargo que «no puede afirmarse tanta semejanza entre el creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (Dz 432, DS 806).

4) Algunos teólogos protestantes, como K. Barth, E. Brunner y G. Ebeling subrayan la condición criatural del hombre en el sentido de su radical diferencia respecto de Dios, *a*) entre creador y criatura, *b*) entre gracia y pecado. Ni el don de la gracia ni la consumación escatológica eliminan la relación de tensión de la criatura. El hombre no está divinizado, como enseñan los mitos. Ni siquiera en la persona de Cristo se mezclan la naturaleza divina y la creada, siendo ésa precisamente la condición que hace posible la comunicación recíproca. La criatura aparece como una nulidad especialmente en el pecador.

5) Los católicos H. Urs von Balthasar y H. Küng han asumido una posición en parte similar a las tesis que K. Barth formuló al respecto en su doctrina de la justificación. K. Rahner se ocupa gustosamente de la criatura espiritual como destinataria de la «proximidad absoluta» del «misterio absoluto», una proximidad que, precisamente por ser absoluta, no elimina en modo alguno la incomprensibilidad del que se comunica por gracia (*Schriften* IV, p. 92, 125).

Bibliografía. *c*) K. BARTH, KD III, 2/4; E. BRUNNER, *Dogmatik* II, Zurich 1950, p. 65-73; H.U. V. BALTHASAR, *Karl Barth*, Einsiedeln [4]1976, p. 278-367; H. KÜNG,

Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, p. 138-150; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona ³1984, p. 42-177; idem, *Problemas de teología de controversia sobre la justificación*, en *Escritos* IV, p. 245-280 (reflexiones marginales en torno al libro de H. Küng sobre la justificación en K. Barth).

ALEXANDRE GANOCZY

CRIATURALIDAD DEL HOMBRE. → Criaturalidad, → paz, → redención y liberación, → teoría evolutiva y fe creacionista. La condición de criatura del hombre es un atributo permanente de la existencia humana, y cristiana también, derivado de su origen en la voluntad divina del creador. Aflora de múltiples formas en la conciencia: como aspecto azaroso y discrecional de la existencia (contingencia de la misma), cual parcelación temporal de la existencia humana (finitud), como necesidad vital y social, cual limitación histórica y situacional de las posibilidades existenciales y de su logro («tener buena o mala suerte»), como inseguridad (miedo) y como posibilidad de seducción.

1) Mientras que el primer relato de la creación (Gén 1) exalta al hombre en forma de himno litúrgico como la mejor de todas las obras buenas del Dios creador, el segundo relato (Gén 2) diríase que presenta la condición criatural del hombre desde el ángulo de la experiencia cotidiana. El hombre es caduco y necesitado, que puede ser seducido por el orgullo y no quiere ver esa condición de criatura, sino que pretende ser como Dios. De ahí que la condición de criatura se exprese en la plegaria a Dios pidiendo la fuerza para vivir, su ayuda y su misericordia (Sal 90; 103,13-16.29s). El Sal 8 une los dos relatos de la creación: «¿Qué es el hombre para que pienses en él?» y «Lo has hecho un poco inferior a Dios... Lo has constituido como soberano sobre la obra de tus manos» (8,5ss). En Eclesiastés aparece la debilidad y contingencia del hombre exaltadas hasta lo enigmático, y el hombre enmudece ante el designio incomprensible del Dios creador.

Es verdad que el NT proclama preferentemente lo nuevo que ha llegado por Jesucristo, pero dando por asentada la condición de criatura del hombre en el sentido del AT (por ej., Mt 6,19-34; Rom 9,20s). La salvación de Dios, operada por Jesucristo, que habitualmente se describe como liberación del pecado o del mal, incluye la pacificación y consumación de esa criatura: en el reino de Dios se le dará por añadidura todo lo que el hombre necesita como ser creado (Mt 6,33) y serán pacificadas las rivalidades y oposiciones criaturales (cf. Col 1,15-20; Ef 1,10; 4,8-10).

2) La teología se ha esforzado por poner de relieve los dos aspectos de la obra salvífica de Cristo: confirmación (restablecimiento) de la criatura (Anselmo de Canterbury, Duns Escoto) y exaltación de la misma, corrompida por el pecado de origen, hasta la participación en la vida eterna de Dios, que la sobrepasa por completo (Agustín). Tomás de Aquino intentó la síntesis en el sentido de que la exaltación sobrenatural del hombre completa y con-

suma a la vez su condición de criatura (naturaleza). Pero la teología escolástica muestra en su conjunto una tendencia a presentar la redención del pecado y la gracia de participar en la vida de Dios como una liberación de las notas propias de la criatura. Esa tendencia se impone por completo con Lutero, cuando entiende la condición de criatura del hombre como su nulidad delante de Dios, interpretándola ya como condición criatural del pecador.

3) Por el contrario, el concilio de Trento defiende la dignidad de criatura que persiste en el pecador (Dz 817, DS 1557).

4) En la antropología teológica actual hay ciertos planteamientos (como los de O.H. Pesch, W. Pannenberg) que arrancan del hombre como pecador, y hay otros (como el de K. Rahner) que parten del hombre en cuanto criatura. Por lo demás, esa distinción en los planteamientos antropológicos no corresponde a la división entre teología protestante y teología católica.

5) La afirmación bíblica de que el hombre ha sido tomado y formado del polvo de la tierra (Gén 2,7) anticipa a su modo el conocimiento del origen evolutivo del hombre a partir del cosmos. Mas como la teología reciente se ha situado en el campo de las ciencias del espíritu y ha adoptado sus métodos de hermenéutica histórica, suele exponer la condición criatural del hombre como su historicidad (→ historia e historicidad), que a través de la historia de la salvación se orienta hacia un futuro libre de las limitaciones naturales. Se difumina así teológicamente el permanente enraizamiento del hombre en lo natural y cósmico. La redención por Cristo se entiende como una liberación de lo cósmico y natural para adentrarse en la pura subjetividad e intersubjetividad, con lo que lo natural sólo tiene ya que servir como medio de comunicación. De ese modo se prolonga y persiste la tendencia de la tradición teológica a presentar la redención del pecado como redención y liberación de la condición de criatura. Desaparece así del campo visual el equilibrio entre naturaleza e historia, entre cosmos y espíritu, que es como decir la reconciliación de cielo y tierra en la cruz de Cristo (Col 1,20; Ef 4,8-10). Al presente, la experiencia amenazadora de la frontera de la disponibilidad intersubjetiva de la naturaleza obliga a la teología a una mayor valoración de la permanente condición criatural del hombre.

Bibliografía. *a*) G. ALTNER y otros, *Sind wir noch zu retten?*, Ratisbona 1978.

GEORG LANGEMEYER

CRISTOCENTRISMO. → Creación, → cristología, → doctrina trinitaria, → santo, santidad, santificación, → teología de la creación, → teología dogmática. Es la forma de designar la posición absolutamente central de Cristo en las relaciones entre Dios y el mundo: Cristo está en el centro de la fe cristiana, de la vida sacramental, de la piedad, la mística y la ética. Como mediador entre Dios y los hombres reúne en sí el antropocentrismo del

mundo y se demuestra como la realidad que hace posible una autotranscendencia del hombre de orientación teocéntrica.

1) El cristocentrismo del NT aparece en múltiples aspectos. En el aspecto de la *historia de la salvación* Jesús, en cuanto Hijo de Dios encarnado, es el cumplimiento de las promesas del AT (Mt 1,22; Mc 1,1s; Lc 2,30s; Act 2,36; Jn 1,16; Gál 4,4; Rom 8,3; Heb 1,1, etc.). *Soteriológicamente* él es en su persona y su obra la paz entre Dios y los hombres, judíos y gentiles (Ef 2,16), el único camino al Padre (Jn 14,6), el cielo abierto a la tierra (Jn 1,51), la puerta de la vida eterna (Jn 10,2.10), el único sumo sacerdote (Heb 7,25) que intercede por nosotros, con su humanidad el único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), y como Señor exaltado el intercesor junto al Padre por nosotros pecadores (1Jn 2,1) en el Espíritu Santo (Rom 8,27). El teocentrismo de la criatura espiritual (Act 17,28; Rom 11,36) llega en Jesucristo, el único Señor, a la consumación histórico-objetiva (1Cor 8,6; Ef 4,5). Sólo en su nombre está la salvación (Act 4,12). Por ello solo por encargo suyo se da también la realización kerigmático-sacramental de la obra histórica de la salvación (1Cor 5,20; Mt 28,19; 1Pe 5,2-4).

Pero en virtud de la autocomunicación escatológico-universal de Dios en Jesucristo y en el Espíritu Santo, también en su sentido de dimensiones *cósmicas* aparece Cristo como mediador de la creación y como meta de la creación entera (Jn 1,3; Ef 1,21s; Col 1,16s) y como el primogénito de los muertos (Col 1,18; 1Cor 15,20). Está por encima de los tiempos por ser el Señor de los mismos y en cualquier tiempo está inmediatamente presente (Heb 13,8). En la mística paulina es el *centro del corazón humano:* como estamos muertos con Cristo respecto de nuestra vinculación personal con el viejo Adán pecador, ya no vivimos para nosotros mismos, sino que es él quien vive en nosotros. Nosotros le pertenecemos en vida y muerte (Rom 6,6s; 14,8s; Gál 2,19s; Flp 1,21; Col 3,4). La revelación del Espíritu Santo no es una superación o relativización de la única autorrevelación de Dios en la persona y la historia de Cristo (como pensaban los iluminados y Joaquín de Fiore), sino más bien su universalización e interiorización (Jn 16,13s).

2) El cristocentrismo hizo su aparición en la historia de la teología y de la piedad con diferentes planteamientos. En sus especulaciones sobre el *Logos* los apologistas mostraron la posición central de Cristo en el cosmos y en la historia. En contra de la gnosis y del esquema platónico de la emanación, Ireneo, Tertuliano y los grandes teólogos del siglo IV hicieron hincapié en que no había ninguna realidad intermedia, ninguna mediación entre Dios y la creación, sino que el mediador de la creación respecto de Dios lo era en virtud de la → unión hipostática.

El cristocentrismo de la piedad cristiana tiene unas estructuras precisas desde Orígenes *(De orat.):* al Padre *por* Cristo en el Espíritu Santo. Como la Iglesia brota de la obra salvífica de Cristo como cuerpo suyo, también su mediación y carácter central se dejan sentir en la misma: en él y a través de él como cabeza tienen las oraciones de unos miembros por otros de la Iglesia una función que pone de relieve la actividad medianera de Cristo. Por ello la

Iglesia antigua no vio en la intercesión de los santos una competencia rival de la oración de Cristo.

En el plano sistemático hubo dificultades para un cristocentrismo consecuente por cuanto que en la realidad objetiva la mediación creadora de Cristo precede a la creación, pero sólo se revela con el orden de la redención. De ahí que desde Orígenes *(De princ.)* las afirmaciones sobre la creación y el pecado original se inserten después de la doctrina trinitaria y antes de exponer la encarnación. Pero con ello ya no se ve clara la conexión entre Trinidad económica e inmanente, oscureciéndose también el cristocentrismo de la creación. Después de lo cual a Jesús sólo se le entiende ya con las categorías del interlocutor moral o existencial. Pero siempre hubo planteamientos que intentaron llenar esa deficiencia: Fulgencio de Ruspe (*De fide ad Petrum*, 1s) empieza con la Trinidad y la encarnación, siguiendo después con la creación, la caída y la redención. Pero apenas encontró seguidores. Anselmo de Canterbury separa en su teoría de la satisfacción la cristología y la soteriología: ve la redención «desde abajo» como reconciliación, a través del hombre Jesús, del Dios ofendido, reconciliación que Cristo sólo puede llevar a cabo en virtud de la unión hipostática. En las *Sentencias* de Pedro Lombardo la doctrina de la Trinidad y la cristología están notablemente separadas, de modo que la doctrina de las virtudes y de los sacramentos se desarrolla casi sin relación alguna con Cristo. En la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino la cristología sólo aparece en la parte III, siendo su planteamiento más bien teocéntrico.

Las deficiencias de la cristología sistemática, que ya no pudo poner en marcha el cristocentrismo de la concepción ontológica cristiana contra las doctrinas deístas y panteístas, sólo en parte las amortiguaron la mística cristológica de los grandes teólogos espirituales (Bernardo de Claraval, Hildegarda de Bingen, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, el cardenal Bérulle) y los movimientos espirituales (pietismo, devoción al Corazón de Jesús).

3) El magisterio eclesiástico ha mantenido el cristocentrismo de la vida cristiana en todos los campos. Pero apenas se encuentra alguna referencia a la mediación creadora de Cristo en las declaraciones sobre la doctrina creacionista.

4) Los principios materiales de la reforma *(solus Deus, solus Christus, sola fides, sola gratia)* destacan fuertemente el cristocentrismo, aunque limitándolo al campo soteriológico y existencial. La creación, al quedar sin sitio en la relación salvífica exclusiva del pecador con Dios, no puede ya definirse cristológicamente. Sólo Karl Barth intenta de nuevo un planteamiento radicalmente cristocéntrico al unir la encarnación y la doctrina de Dios: la alianza es el fundamento interno de la creación, y la creación es el fundamento externo de la alianza (KD III/1, 44-377).

5) La teología actual, en buena parte por influencia de Barth, intenta recuperar el cristocentrismo en todos los sectores de la dogmática. Así se advierte, por ejemplo, cuando K. Rahner y H. de Lubac superan la diástasis entre naturaleza y gracia y cualifican ya la naturaleza y la coronan cristo-

logicamente con la oferta de la gracia. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la realidad específica de la creación ordenada a sí misma, realidad que no está en contradicción ni con el origen y ordenación al Dios trino y creador ni con la mediación cristológica. El cristocentrismo ha de fundamentarse precisamente en la tensión entre la pretensión universal y el enojoso particularismo del acontecimiento cristológico, por cuanto que se le presenta a Cristo como lo *universal* y sin embargo *concreto* de la autocomunicación de Dios en el *Logos* hecho carne, que es fundamento, criterio y meta de la humanidad en su conjunto y en cada uno de sus individuos.

Bibliografía. W. LÖSER, *«Universale concretum» als Grundgesetz der Oeconomia revelationis*, en W. KERN y otros (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* II, Friburgo de Brisg. 1985, p. 108-121 (bibliografía); E. PRZYWARA, *Was ist Gott? Eine Summula*, Nuremberg 1953, p. 37-52.

GERHARD L. MÜLLER

CRISTOLOGÍA. → Doctrina de Dios, → doctrina trinitaria, → Jesús histórico. Constituye el tratado central de la teología dogmática. Su contenido son la persona, la misión y destino de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, empezando por la proclamación del reino de Dios, pasando por la cruz, la resurrección, la ascensión al cielo y el envío del Espíritu, hasta su regreso al final del tiempo. De Cristo sólo se puede hablar con vistas a su acción salvífica «por nosotros». Con lo cual la → soteriología es parte esencial de la cristología. A continuación vamos a describir la posición y cometido de la cristología en el conjunto de la teología cristiana.

1) Todos los escritos del NT tienen a Jesucristo por tema como portador escatológico de la salvación, cumplimiento de todas las promesas del AT, mediador único entre Dios y los hombres, *Logos* eterno del eterno Padre, encarnado en el tiempo. Pese a lo cual son varias las cristologías del NT, aunque todas se remontan a la misma experiencia cristológica originaria, a saber: la identificación del *Jesús* de la historia, que predicó y fue rechazado y crucificado, con el *Señor* resucitado, exaltado y que ha de volver para juzgar. Pablo construye su cristología a partir de la cruz y la resurrección. Los Sinópticos elaboran una cristología «desde abajo», y con una amplia base en el Jesús histórico llegan a desarrollar el misterio de la persona y del envío en la pasión y resurrección de Jesús. Juan entiende la historia del *Verbum incarnatum* como historia de la revelación de su gloria en los sufrimientos, la humillación y la exaltación. Las distintas teologías del NT deben ser escuchadas y preservadas en la teología posterior a los libros inspirados.

2) El concepto de *cristología* se encuentra por vez primera en B. Meisner (*Christologia sacra*, Wittenberg 1624). Su tema específico fue recogido y cultivado en la Iglesia antigua bajo dos apartados diferentes: la *theologia* (la unión íntima de Cristo con el Padre en el eterno proceso intratrinitario y el

nacimiento temporal de María) y la *oikonomia* (la obra salvífica del Dios trino en la persona y envío de Jesús). La época hasta finales del siglo VII es el gran período de la cristología, porque fue entonces cuando en la controversia teológica y en las decisiones conciliares se forjó el dogma trinitario-cristológico y se convirtió en norma para todas las generaciones posteriores de la Iglesia. Eso tuvo como consecuencia el que cada cristología de orientación eclesiástica hubiera de enfrentarse de forma crítica y productiva con los temas entonces en boga (cf. las entradas o lemas sobre temas de la cristología y de la doctrina de Dios). Cierto que nunca ha habido dudas sobre la importancia fundamental y decisiva de Cristo para nuestras relaciones con Dios, pero en las distintas épocas surgieron dificultades acerca de la presentación concreta de la cristología. A partir de Orígenes *(De princ.)* se va imponiendo el esquema: Dios trinitario - creación - caída - encarnación - redención. Con ello se divide la cristología en dos partes, una que recoge la especulación abstracta sobre la Trinidad, y otra que versa sobre la encarnación (con vistas al perdón de los pecados; → cristocentrismo). Desde Anselmo de Canterbury, con su → teoría de la satisfacción, se distingue en Occidente habitualmente la cristología, como doctrina acerca de la *persona* de Jesús, y la soteriología, o doctrina acerca de su *obra* (que entre los reformadores es su *ministerio*). Ello conduce de hecho a la pérdida de una cristología unitaria y amplia.

3) Que las afirmaciones cristológicas sean el fundamento y criterio de lo cristiano se echa de ver sobre todo en los Símbolos de fe de la Iglesia antigua, refrendados una y otra vez por el magisterio eclesiástico (cf. Dz, Índice sistemático, VIII; DS, *Index systematicus,* E). El segundo artículo de fe cristológico es objetivamente capital y el más amplio cuantitativamente.

4) Como casi todas las Iglesias cristianas y comunidades eclesiales aceptan la gran confesión de fe que es el Símbolo nicenoconstantinopolitano, bien puede hablarse de un consenso cristológico fundamental en la ecumene cristiana. Lo que no excluye matizaciones diferentes. Así, por ej., en las comunidades reformadas retrocede la importancia objetivo-ontológica de la cristología de la Iglesia antigua en favor de la soteriología. En muchos manuales protestantes la cristología aparece antes que la doctrina trinitaria.

5) La cristología actual ha de hacer justicia a estos *desiderata*: *a*) Ha de partir de un *planteamiento antropológico:* las grandes concepciones del mundo y las distintas filosofías demuestran que la búsqueda de sentido y salvación pertenece a la esencia misma del hombre. De ahí el anhelo de un salvador absoluto. Pero tal esperanza ha de referirse a Dios como el fundamento absoluto y transcendente de la realidad, aunque algo tiene que ver también con el mundo que se experimenta en la historia, la sociedad y la materia. Desde la articulación de tales experiencias en la historia salvífica del AT puede la cristología hacer entender a Jesús como la Palabra salvadora y absoluta de Dios en figura humana e histórica. *b*) Tiene que *empezar por la Biblia,* o lo que es lo mismo, por la experiencia originaria de las comunidades del NT, que vieron en Jesús de Nazaret al Mesías prometido –es

decir, Cristo de Dios— y, en cuanto autorrevelación escatológica de ese Dios, también lo entendieron como el Señor de la Iglesia. La cristología ha de recoger en toda su amplitud el testimonio cristológico del NT con su conexión del Jesús prepascual e histórico con el Cristo resucitado (el camino de una cristología implícita a otra explícita). *c*) Ha de *acoger creativamente* los *dogmas* cristológicos (→ dogma, → recepción): así como la cristología de los concilios antiguos no dejaba de lado el testimonio bíblico, sino que lo integró en horizontes nuevos, así las declaraciones dogmáticas de dichos concilios han de convertirse hoy en impulsos para un conocimiento cada vez más profundo del misterio de Cristo. Ciertamente que a ese misterio no se le hace justicia con unas explicaciones meramente *funcionales*, y más bien sólo se puede combatir la superficialidad moralista de la cristología con la acogida de categorías *ontológicas* y *personales*. Con ello no se da pábulo a una metafísica de las esencias generales, sino a una metafísica de la existencia: Dios mismo realiza («hace que suceda») la verdad desde el ser y por la libertad de su acción, y a través de esa verdad se le conoce a él como una verdad histórica en la persona y destino de Jesús (su cruz y resurrección). *d*) En el marco de una *concepción histórica del ser y de la historia universal* como reflejo de la realidad, la cristología tiene que mostrar como centro de esa misma realidad las relaciones entre Dios y el hombre, viendo también en ellas la meta de la historia humana. *e*) En la perspectiva *soteriológica* la cristología tiene que demostrar que la comunión personal con Jesucristo en la fe y el seguimiento colma el anhelo del hombre que aspira a la posesión definitiva de la salvación. En su vida y muerte es el único camino hacia el Padre. Y así toda la salvación del mundo, cualquiera que sea la forma en que pueda encontrarse, hay que entenderla como gracia de Cristo. Y eso vale también para los hombres que no lo reconocen como su salvador.

Bibliografía. *a*) J. BLANK, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Friburgo de Brisg. [6]1980; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga [5]1975; W. DANTINE, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*, Gütersloh 1974; H. DEMBOWSKI, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972; J. GNILKA, *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich 1980; H. KARPP, *Textbuch zur Altkirchlichen Christologie. Theologie und Oikonomia*, Neukirchen-Vluyn 1972; F.J. SCHIERSE (dir.), *Jesus von Nazareth*, Maguncia 1972; ídem, *Cristología*, Herder, Barcelona 1983; H. ZIMMERMANN, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart [2]1975; *b*) L. BOFF, *Jesucristo, el liberador*, Santander 1985; L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Die Entfaltung*, Einsiedeln 1976; B. FORTE, *Jesus von Nazareth. Geschichte Gottes, Gott der Geschichte*, TTS 22, Maguncia 1984; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I-II, Friburgo de Brisg. [2]1982, 1986; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia [10]1986; M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Gotinga 1980; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gotinga [6]1982; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo de Brisg. [7]1980; *c*) Libros sobre Jesús (católicos): K. ADAM, *Jesucristo*, Herder, Barcelona [8]1985; ídem, *El Cristo de nuestra fe*, Herder, Barcelona [4]1972; E. BISER, *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, Munich 1973; J.R. GEISELMANN,

Jesus der Christus, 1: *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Munich 1975; R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburgo [12]1961; A. REATZ, *Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk*, Friburgo de Brisg. 1925; H. SCHELL, *Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung*, Maguncia 1906; (evangélicos): G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, UTB 19, Stuttgart [8]1968; H. BRAUN, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlín 1969; R. BULTMANN, *Jesus*, Tubinga 1926 (Munich-Hamburgo 1970).

GERHARD L. MÜLLER

PANORÁMICA DE LA EVOLUCIÓN DE LA CRISTOLOGÍA HASTA CALCEDONIA (451)

Punto de arranque: Nuevo testamento.
Hijo de Dios - nacido de una mujer (Gál 4,4)
Forma de Dios - igual a los hombres (Flp 2,6s)
Hijo de Dios - descendencia de David (Rom 1,3)
De lo cual se sigue que Dios no es una unidad cerrada (en contra del rígido monoteísmo de los judíos), ni una transcendencia absoluta (contra la doctrina platónica de Dios).

Problemas pendientes:
a) Explicación de la filiación divina (¿Cuántos dioses hay?)
b) ¿Cómo se relacionan en Jesús divinidad y humanidad?

Importancia teológica:
Se trata de la redención del hombre: «Quod non est assumptum, non est sanatum.»

Tentativas de solución:
En los Símbolos de la fe el segundo artículo presenta una cristología funcional: los dogmas entran en una cristología ontológica mediante la traducción de las afirmaciones bíblicas al horizonte mental helenístico.

Tentativas de solución: siglos II-V (VII) Al punto *a*: ¿Cuántos dioses hay?		
Subordinacionismo	*Cristología incarnacionista*	*Modalismo*
Quiere asegurar el carácter incomparable del Padre *(auto-theos)*, aunque otorgando también al Hijo el nombre de Dios *(theos)*: subordinación del Hijo.	Enlaza los conceptos de *Logos* y de Hijo: el *Logos* (Dios) es engendrado espiritualmente por el Padre (= Hijo), siendo distinto de él (como Hijo) en unidad inseparable (ambos Dios). Se hizo hombre.	Quiere explicar que en Jesús nos sale al encuentro Dios mismo, pero desvirtúa la diferencia Padre-Hijo: éste es un «modo de ser» *(modus)* del Padre.

Subordinacionismo	*Cristología incarnacionista*	*Modalismo*
EBIONITAS: Jesús, mensajero de Dios.	IRENEO: Dios se hace hombre, para que nosotros lleguemos a ser dios.	DOCETAS: Jesús es hombre sólo en apariencia.
ADOPCIONISTAS: Dios ha adoptado a Jesús como Hijo suyo (Pablo de Samosata).	TERTULIANO: de la *única* substancia de Dios surge la persona del Verbo (idea de subordinación).	SABELIANOS: el Dios único se muestra en tres manifestaciones (*prosopa* = máscaras).
ARRIO: el padre ingénito crea antes del comienzo del mundo un ser independiente (*hypostasis*), el *Logos*.	ORÍGENES: en el *Logos* se hace posible el paso de Dios al mundo, para que el mundo pueda divinizarse (idea de subordinación y de adopción). *Solución dogmática:* Nicea (325): Cristo es engendrado, no creado, de la esencia del Padre y esencialmente igual a él (*homoousios*). *Solución:* Monoteísmo abierto.	PATRIPASIANOS: como Padre e Hijo solo se distinguen nominalmente, también el Padre sufrió en la cruz.

Al punto *b*): ¿Cómo se relacionan en Jesús divinidad y humanidad?

Conceptos cristológicos:	*Naturaleza (physis)* = el lado divino o humano de Jesús en sí mismo y de cara a su ordenación. *Hipóstasis (hypostasis, substantia)* = el principio de individuación de una realidad. *Persona (prosopon)* = hipóstasis, aunque más orientada a las relaciones sociales.
Modelo antropológico:	Para el pensamiento antiguo el hombre consta de carne o cuerpo (*sarx*), alma (*psykhe*) y espíritu (*nous*). Éste determina la individualidad del hombre. El esquema triple tiende al binomio espíritu y cuerpo animado = hombre.
Observación histórica:	Se intentó hacer comprensible la solución mediante distintos modelos, que contienen en cada caso un núcleo de verdad y son por lo mismo ortodoxos, aunque siempre con el típico peligro de que en el curso de la reflexión se llegue a una interpretación excesiva y por ende herética.

Cristología de unidad	*Ortodoxia*	*Cristología de distinción*
Acentúa la unión de Dios y humanidad (herencia subordinacionista).	Preserva la unión en la diferencia (desarrollo de Nicea).	Acentúa la unidad de Dios y *hombre* (herencia modalista).
Trasfondo filosófico: el pensamiento «jerárquico» de los estoicos.		*Trasfondo filosófico:* el pensamiento «realista» de Aristóteles.
Secuaces: los alejandrinos. *Modelo:* como en el hombre el alma y el cuerpo, así en Cristo están unidos *Logos* y *sarx* (esquema *Logos-sarx*).		*Secuaces:* los antioquenos. *Modelo:* así como el hombre consta de espíritu y cuerpo animado, así también Cristo de *Logos* y *anthropos* (cuerpo animado) (esquema *Logos-anthropos*).
Ventaja: Dios entra realmente en la humanidad; la unidad en Cristo está asegurada. *Riesgos:* Dios absorbe a la humanidad; no toda la humanidad es asumida por Dios.		*Ventaja:* Dios y el hombre se diferencian claramente; se conserva la humanidad de Cristo. *Riesgos:* la distinción amenaza con trocarse en separación.

Protagonistas y resoluciones		
APOLINAR: la unidad sólo es pensable como unión entre elementos de la misma naturaleza (espíritu + carne animada = hombre). Por lo mismo Jesús tiene que ser *Logos* + carne animada. Pero entonces ya no es hombre completo (falta el espíritu humano. *Solución dogmática:* condena en Constantinopla (381)	CAPADOCIOS: en Jesús el *Logos* penetra en el hombre (= espíritu, alma, cuerpo) (herencia alejandrina). TEODORO DE MOPSUESTIA: Jesús es esencialmente igual al Padre, aunque hombre perfecto, que se une al *Logos* en la misma acción (herencia antioquena).	

Protagonistas y resoluciones		
EUTIQUES (MONOFISITAS): en Jesús sólo hay una naturaleza *(mone physis)*, la divina.	CIRILO DE ALEJANDRÍA: de las dos naturalezas se hace una sin supresión de la diversidad. *Solución dogmática:* Éfeso (431): Jesús como Dios y hombre es uno y el mismo; María es madre de Dios. *Tendencia:* protesta contra el carácter absoluto de la cristología de distinción sobre la base de la cristología de unidad. Calcedonia (451): Jesús es uno y el mismo como Dios y como hombre (Cirilo), totalmente Dios y totalmente hombre, por cuanto *las dos naturalezas* (= divinidad completa + humanidad completa) se unen en la *única hipóstasis* (unión). Las naturalezas están entre sí sin confusión *(asynkhitos)*, sin cambio *(atreptos)*, sin división *(adiairetos)*, sin separación *(akhoristos)*, contra Eutiques y contra Nestorio.	NESTORIANOS: la naturaleza divina y la humana sólo están unidas espiritualmente. María es sólo engendradora del hombre Cristo.
MONOTELETAS: en Jesús sólo se da la voluntad divina.	Constantinopla (680): Jesús tiene dos voluntades, la divina y la humana. *Tendencia:* protesta contra el carácter absoluto de la cristología de unidad sobre la base de la cristología de distinción. *Solución:* cristología abierta.	

(sacado de W. BEINERT, *Dogmatik studieren*, Ratisbona 1985, p. 62-63)

CRITERIOS DE CONOCIMIENTO MARIOLÓGICOS. → Epistemología teológica, → hermenéutica. Así se designan aquellos puntos fijos, tanto por lo que hace al contenido como al aspecto formal, que configuran la → mariología como una disciplina teológica. Son fundamentalmente los mismos que tienen validez para la teología en general; sólo que en la mariología se plantea de manera muy particular la cuestión del entronque de sus contenidos en la Sagrada Escritura. En virtud de su maternidad, María ha sido incorporada de modo singular al acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios y ha entrado por consiguiente en el centro mismo de la revelación historicosalvífica de Dios. A María se la menciona en la misma medida en que el NT se refiere al hecho de la encarnación (cf. Lc 1,43). Ese desarrollo, que puede probarse sobre todo con Mt 1,23-25; Lc 1,5-2,52; 11,27s; Act 1,14, y también con Jn 2,1-11; 19,25-27, lo recogen con interés creciente los primeros padres de la Iglesia (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyón).

La Iglesia posterior reflexiona y desarrolla en sus oraciones el misterio de la encarnación y sus conexiones bajo formas siempre renovadas. La → tradición posee en consecuencia, como fuente relativa de la teología (y por ende también de la mariología), un significado extraordinariamente importante de cara al problema de los criterios de conocimiento mariológicos. Así se pone de manifiesto en los dogmas de la → inmaculada concepción de María y de su → asunción a la gloria de Dios. El cometido de la mariología, como parte que es de la teología sistemática, es el de conectar las declaraciones de dichos dogmas con la revelación de la → Sagrada Escritura como el punto hermenéutico primero, fijo y absoluto.

Bibliografía. a) W. BEINERT, *Heute von Maria reden?*, Friburgo de Brisg. [4]1977, p. 63-69; H.M. KÖSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war* I, Aschaffenburg [2]1963; p. 156-160; *b)* W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung,* en W. BEINERT y H. PETRI (dir.), *Handbuch der Marienkunde,* Ratisbona 1984, p. 245-258; O. KNOCH, *Maria in der Heilige Schrift,* ibíd., p. 15-92; H.M. KÖSTER, *Grundfragen zur theologischen Erkenntnislehre,* ThGl 42 (1952) 248-162; *c)* Sobre la Sagrada Escritura y María, cf. MSt II, Essen 1963; *Maria im Neuen Testament,* Stuttgart 1981.

FRANZ COURTH

CUERPO DE CRISTO. → Eucaristía, → Iglesia, → pueblo de Dios. Es una de las designaciones más frecuentes de la Iglesia. Junto con las designaciones de «pueblo de Dios» y «templo del Espíritu Santo» expresa el origen de la Iglesia en el Dios uno y trino.

1) El concepto de cuerpo de Cristo está testificado en las cartas paulinas, aunque los exegetas siguen discutiendo el modo en que el apóstol Pablo lo encontró y las matizaciones que en él introdujo. No hay por qué excluir

ciertas influencias de la historia de las religiones, cuando se analizan con un sentido crítico.

El concepto «cuerpo de Cristo» aparece perfectamente formulado en las cartas a Efesios y Colosenses, en las que el centro de atención son las relaciones de la Iglesia como cuerpo con Jesucristo como su cabeza (cf. Ef 1,22ss; 4,12.16; 5,23-30; Col 1,18-24; 2,19). Cabeza y cuerpo forman un todo: así como la cabeza es una, así también lo es el cuerpo, que tiene dimensiones cósmicas. En la teología del cuerpo de Cristo que aparece en Romanos y primera Corintios, anteriores en el tiempo, no se toma en consideración a la Iglesia universal sino a la comunidad particular; en ésta los creyentes están unidos entre sí como los miembros en un cuerpo (Rom 12; 1Cor 12,12ss), poniendo sus respectivos carismas espirituales al servicio y provecho de toda la comunidad.

2) A lo largo de la historia de la teología el cuerpo de Cristo constituye una presentación permanente de la Iglesia, aunque los matices y acentos difieren entre los distintos comentaristas y teólogos. Desde la edad media se destaca la conexión entre la Iglesia como cuerpo de Cristo «real» y la eucaristía como el «cuerpo místico». En el siglo XIX se intercambiaran los epítetos: el énfasis otorgado a la presencia real hizo que el adjetivo «real» se aplicase al cuerpo del Señor en la eucaristía, en tanto que el adjetivo «místico» se le aplicaba a la Iglesia como «organismo misterioso de la gracia divina», organismo que se identificó con la comunidad de la Iglesia romana y católica (→ 3).

3) Mientras que en el Vaticano I la concepción de la Iglesia cual cuerpo de Cristo no juega papel alguno, esa idea será absolutamente decisiva en la primera mitad del siglo XX (Pío XII: *Mystici corporis*, 1943; *Humani generis*, 1950).

El Vaticano II la recoge con notables modificaciones (LG 7), conectándola con las restantes metáforas que la Sagrada Escritura aplica a la Iglesia, al tiempo que deja de lado la identificación sin más con la Iglesia romana y católica (cf. LG 8).

4) En la teología protestante, el concepto de cuerpo de Cristo se aplica a la Iglesia de forma habitual. En su desarrollo dicha teología acentúa la diferencia inadmisible entre la Iglesia y su cabeza y Señor, Jesucristo. La Iglesia aparece siempre como receptora y a las órdenes de Cristo, pero nunca como colaboradora con él. El cuerpo de Cristo aparece allí donde se proclama claramente el evangelio de Dios y se administran los sacramentos de acuerdo con el evangelio (CA 7). Más allá de esos límites no se puede aplicar el concepto.

5) El único cuerpo de Cristo se desarrolla en una triple forma. La primera y originaria es el propio Jesucristo con su cuerpo histórico, «en el que él mismo llevó nuestros pecados y los subió al madero de la cruz» (1Pe 2,24). Nos ha dejado su cuerpo, en la forma de su carne y sangre eucarísticas, para que nos lo «incorporemos» y así crezcamos de continuo hasta formar el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. De ahí que la eclesiología del

cuerpo de Cristo sea el centro de una concepción de la Iglesia eucarística y «comunional».

Bibliografía. *a*) J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972, p. 251-273; *b*) H. SCHLIER, *Corpus Christi,* RAC II, 437-453; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum,* Einsiedeln 1969.

WERNER LÖSER

CUESTIÓN DEL SENTIDO. → Cognoscibilidad de Dios, → Dios. En el lenguaje filosófico la palabra *sentido* designa la utilidad, el fin y el valor inherentes a una cosa. Desde la perspectiva teológica el vocablo *sentido* indica la finalidad, objetivo y valor del hombre y de su vida, tal como se plantea la cuestión en el horizonte del lenguaje acerca de Dios como creador y redentor.

1) La Biblia, en su calidad de exposición y anuncio de la historia universal y particular como una historia de salvación, viene a ser en su conjunto la certificación de que esa historia tiene sentido; sin embargo, no plantea la cuestión del sentido como tal.

Esto vale incluso allí donde la actuación de Dios respecto del hombre resulta impenetrable.

2) El cuestionamiento del sentido con la significación descrita es tema que sólo se plantea en la edad moderna. Con el derrumbamiento y quiebra de la imagen medieval del mundo y de su *ordo* universal por obra de la ampliación de la imagen cósmica debida a los descubrimientos geográficos y científicos, y, finalmente, con la experiencia de la psicología profunda acerca de los abismos insondables del alma humana, el hombre moderno toma conciencia de su inseguridad y amenaza con un sentimiento tan radical como nunca antes había experimentado. En la hora presente, con los retos totalmente nuevos que plantea (el problema ecológico, la compleja problemática de la biogenética, la amenaza nuclear), esa conciencia ha alcanzado dimensiones insospechadas.

La tentativa de una autofundamentación del hombre que se plantearon pensadores en los siglos XIX y XX (por ej., en el existencialismo) se consideran hoy fracasadas.

3) En la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II se estudia la problemática moderna del sentido: ofrece una articulación del problema (especialmente en GS 10) y declara que la Iglesia comparte la alegría, la esperanza, los miedos y las tristezas de los hombres (GS 1), pero también conoce una respuesta a todo ello: «...en Cristo y por Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte que, fuera de su evangelio, nos aplasta» (GS 22; cf. en general toda la parte I, n. 11-45).

4) La doctrina luterana de la justificación puede proporcionar impulsos

relevantes para la solución del problema del sentido, por cuanto que insiste resueltamente en el carácter de *don de Dios* que el sentido tiene. De ahí que el hombre no deba convertir esa cuestión en el eje de su vida ni intentar resolverla de acuerdo con sus propias convicciones.

5) El preguntarse por el sentido de la vida no sólo es algo que el hombre puede hacer, sino que debe hacerlo, ya que así lo exige su dignidad personal. La cuestión del sentido puede trocarse en una aporía y en una fuente de desesperación y tormento, cuando el hombre se queda desorientado, cuando sufre la injusticia del mundo sin que pueda al menos vislumbrar cómo discurren sus procesos. En esta situación la teología cristiana tiene el deber apremiante de hacer comprensible la llamada de Dios a una comunión de vida beatificante (→ cielo), y hacerlo como una meta actual del hombre de hoy.

La teología se convierte así en la teología de la esperanza, que obtiene su legitimación del hecho de que Dios otorga el sentido de la vida, que no es por lo mismo un logro personal laborioso. Y debería mostrar que este mundo no sólo contiene desilusiones, sino también perfecciones y realidades que permiten esperar un sentido último.

Bibliografía. *a*) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985; p. 150-153; *b*) G. SAUTER, *Was heisst nach Sinn fragen?*, Munich 1982; B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982; H. FRIES, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989.

WILHELM BREUNING

CULTO. → Dogma y declaración dogmática, → santo, santidad, santificación, → voluntad salvífica universal de Dios. El culto es la adoración explícita de Dios. Forman parte del mismo todos los actos conscientes y las acciones externas, cuyo propósito primero y específico es reconocer la soberanía absoluta de Dios y darle gloria. Se pueden distinguir el *culto privado* de los individuos o pequeños grupos (piedad, piedad popular) y el *culto oficial* (liturgia). Otra distinción es la que existe entre el *culto creativo* y espontáneo y el *culto ritualizado*. Las formas de expresión cultuales (palabras, cosas y acciones) tienen un carácter simbólico; es decir, que como ocurre en el arte o en la celebración, se arrancan de su contexto significativo y de su objetivo cotidiano y se relacionan de modo directo con la realidad divina oculta.

De ahí que los símbolos cultuales ritualizados constituyen, de forma más o menos clara, un ámbito sacral y específico de la realidad que está separado del ámbito profano.

1) Como todas las religiones, también Israel tiene un ámbito sagrado del

culto. Gen 2,2s sugiere que el ritmo de trabajo y de culto (sábado) pertenece al proceso esencial del hombre como criatura. Sin embargo lo característico del culto veterotestamentario es su relación con los acontecimientos históricos en los que Israel ha experimentado la voluntad salvífica de Yahveh (éxodo de Egipto, conquista de la Tierra Prometida, monarquía, construcción del templo de Jerusalén). De ahí que la concepción bíblica del culto se caracterice esencialmente por el recuerdo de las proezas salvíficas de Dios y por la expectativa —en ciertos casos en forma de plegaria y lamentación— de futuras pruebas salvadoras en las que se confirme y realice la voluntad salvífica de Dios experimentada en el pasado.

Es curiosa la reserva del NT frente a todos los conceptos cultuales, tanto los veterotestamentarios como los helenísticos. El NT ve realizados y cumplidos de una manera efectiva los símbolos cultuales del AT en la vida, muerte y resurrección de Jesús (por ej., Heb 4-10). De ahí que la predicación del evangelio y las obras de amor al prójimo (una colecta en favor de Jerusalén) puedan calificarse de culto (Rom 1,9; 2Cor 9,12). Toda la existencia cristiana es un culto, un servicio litúrgico a Dios. Esto sugiere al menos que para el NT el culto y la conducta práctica forman una unidad indisoluble.

De hecho, sin embargo, en las comunidades neotestamentarias se encuentran las bases de un culto cristiano específico (por ej., 1Cor 11; 14,26-40). También aparece ya claramente la separación entre acción cultual y acto profano, distinguiendo entre la cena del Señor y las comidas ordinarias (1Cor 11,27s); el contexto, no obstante, subraya la conexión que media entre unas y otras (1Cor 11,20ss; cf. Sant 2,2s).

2) En la Iglesia oriental el culto cristiano se desarrolló hasta crear un campo propio con sus imágenes, cosas y acciones sagradas (la sagrada liturgia), el cual constituye el espacio intermedio entre la vida profana y la realidad divina, siendo por ello al mismo tiempo el lugar de adoración y de participación salvífica en lo divino. En la concepción ortodoxa la sagrada liturgia constituye, al lado de la Sagrada Escritura, una fuente de conocimiento dogmático. En medio de la confusión que supusieron las invasiones nórdicas la Iglesia de Occidente hubo de cuidar sobre todo de conservar lo esencial de la tradición cultual como un legado de Jesucristo. Aquí el culto se consideró sobre todo desde el punto de vista de la obligación que tiene la criatura frente al creador. Por ello la teología escolástica sólo se planteó en el plano dogmático la cuestión de la forma específica de culto que el hombre tiene que tributar a Dios. Y en el marco de la doctrina de las virtudes se discutió en qué género de virtud había que incluir el culto. Esa visión escolástica es la que subyace, por ejemplo, en la doctrina de la eucaristía, con la distinción habitual entre sacrificio de la misa (culto) y sacramento (comunión).

3) También la doctrina de la Iglesia distingue dentro de la acción litúrgica «la obra de nuestra redención» (SC 2) y la «perfecta glorificación de Dios» (SC 5). En conjunto, sin embargo, la constitución sobre la liturgia del

Vaticano II se interesa más por la predicación y la acción salvíficas de la misma liturgia.

4) Las Iglesias protestantes eliminaron todas las acciones simbólicas del culto, reduciéndolo a la palabra y al canto. Recientemente, sin embargo, se reconoce el carácter cultual de la cena del Señor. El trabajo ecuménico conjunto de teólogos católicos y protestantes, y en colaboración con los representantes de la Iglesia ortodoxa, se ha revelado especialmente fecundo por lo que respecta a las nuevas ideas sobre el culto litúrgico (Documentos de Lima, 1982).

5) La comprensión decreciente del culto por parte de los cristianos se manifiesta en el rápido retroceso que se advierte en la asistencia a los ritos litúrgicos y ha hecho que la teología dogmática llame de nuevo la atención sobre la ausencia de una teología del culto. No se ha explicado de manera suficiente la conexión teológica entre el culto cristiano y la → imitación de Cristo dentro de la misma tradición teológica. Hoy se observan dos corrientes contrapuestas al respecto: una querría destacar sobre todo el sentido de las acciones simbólicas del culto en su función animadora de la actuación práctica de los cristianos (liturgia «política»); la otra otorga entidad propia a las acciones del culto como anticipo sacramental del reino de Dios trascendente, que escapa a la actuación práctica en este mundo y que por lo mismo sólo puede llegar al cristiano a través de una participación simbólica. La verdad tendría que estar en el medio: culto y vida práctica se relacionan entre sí sin convertirse ninguno en mera función del otro.

Bibliografía. *a*) A. HAHN y otros autores, *Anthropologie des Kults,* Friburgo de Brisg. 1977; *b*) J. PIEPER, *Musse und Kult,* Munich 1948, [6]1961.

GEORG LANGEMEYER

CULTURA. → Catolicidad de la Iglesia, → creación, → imagen y semejanza de Dios, → misión, → teología. La cultura es la forma específica con que el hombre puede percibir y configurar su propia realidad, es decir, a sí mismo, a sus semejantes y al mundo en general. El hombre es el animal que tiene y produce cultura. Ésta se halla estrechamente ligada a la religión, aunque se diferencia de la misma. En el desarrollo de la mayor parte de las culturas se advierten tensiones con la tradición religiosa, como es la crítica al mito y a un cierto tipo de ilustración, como puede observarse también en la cultura cristiana de Occidente. Pese a lo cual, religión y cultura se mantienen en constante relación mutua.

1) El AT entiende la cultura ante todo como un don de Dios en su creación, en cuya configuración participa el hombre como imagen de Dios (Gén 1,28ss; 2,8.18ss). En tiempos del gran reino salomónico se echaron las bases para una cultura relativamente autónoma en el círculo sapiencial de los

ambientes cortesanos (cf., por ej., el «mundano» Cantar de los cantares). Los profetas la anatematizaron como una apostasía de la fe. Las comunidades del NT se mostraron reservadas frente a la cultura en la que vivían; primero, porque alentaban la expectativa del próximo retorno del Señor; más tarde, por la creciente presión social y política. La cultura pertenecía por ello a este mundo, que está bajo el dominio del mal. Sólo Colosenses y Efesios desarrollan al menos la concepción de una incorporación de la fe cristiana y de la Iglesia a la cultura helenística.

2) La elaboración teológica de la cultura siempre estuvo en el curso de la historia condicionada por las relaciones entre la Iglesia y la sociedad (cf. el esquema adjunto).

3) El Vaticano II se ha ocupado a fondo de las relaciones entre fe y cultura. Destaca el deber de promover la cultura, que los cristianos comparten con todos los hombres (GS 57). Pero no se trata de forjar una cultura unitaria cristiana. En virtud del evangelio la Iglesia es enviada a todas las culturas, sin que la fe cristiana esté ligada a ninguna de ellas en particular y más bien tiene que expresarse y dar testimonio práctico en cada una (GS 58). La inculturación de la única fe cristiana en las diferentes culturas del mundo está además al servicio de la unidad de la especie humana y de una forma más universal de cultura, que ha de originarse precisamente en el mutuo respeto de las diferentes culturas del mundo (GS 54). En consecuencia, se les reconoce a las culturas una autonomía en la medida en que permanecen abiertas a la religión y la fe (GS 59).

4) Con esta concepción se ha acercado de nuevo la Iglesia católica a la tradición protestante, que, por una parte, tras una fase de enfrentamiento con el protestantismo cultural del siglo pasado, distingue con Lutero netamente el evangelio de la cultura y, por otra, hace hincapié en el servicio de los cristianos a la cultura respectiva.

5) En la hora actual la discusión teológica versa preferentemente sobre dos problemas: *a*) ¿En qué medida están ligadas la teología y la práctica cristianas a la cultura tardoburguesa de la edad moderna, que como cultura espiritual y formativa se cree relativamente independiente de las condiciones socioeconómicas y con ello oculta la cosificación del hombre en las modernas sociedades industriales (cf. la teoría crítica de la escuela de Francfort y la teología política)? *b*) El lenguaje creyente cristiano y la tradición teológica han surgido y se han formado en el ámbito de la cultura europea. Pero la Iglesia ha ido adquiriendo entre tanto un sello cultural propio en los ámbitos de otras culturas. Así las cosas, las decisiones doctrinales y dogmáticas de la Iglesia, todas las cuales se han formulado en el contexto de los problemas surgidos del desarrollo de la cultura europea, ¿pueden tener para las Iglesias de fuera de Europa la misma vigencia y peso que para la Iglesia del ámbito europeo? ¿Y cómo ha de presentarse una reflexión teológica de la fe cristiana que tiene en cuenta la diversidad irreductible de las culturas?

RELACIONES MUTUAS
ENTRE CULTURA Y TEOLOGÍA

Iglesia-cultura	*Teología*
Antes de Constantino: Persecución de la Iglesia.	Acogida de contenidos culturales por motivos apologéticos y misioneros.
Después de Constantino: Vinculación de Iglesia e imperio en unidad cultural.	Interpretación de la fe salvífica cristiana mediante conceptos grecohelenísticos.
Edad media: Iglesia = portadora de cultura.	Presentación teológica de la Iglesia como madre y mediadora de salvación y de cultura.
Renacimiento: Formación de una cultura urbana y «burguesa» autónoma y progresiva desvinculación de la Iglesia.	Crisis de la teología escolástica (nominalismo); separación de cultura y fe (reforma protestante).
Edad moderna: Cultura profana autónoma. Subcultura católica.	Recuperación y desarrollo ulterior de la teología escolástica (neoescolástica). Delimitación apologética frente al desarrollo cultural.

Bibliografía. *a*) V. ELIZONDO, *Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog,* Conc 20 (1984) 18-25; *c*) L. HAUSER, *Theologie und Kultur. Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz,* Altenberge 1983.

GEORG LANGEMEYER

DECISIÓN. → Fe, → juicio, → libertad. La decisión (que deriva del lenguaje jurídico) es en sentido teológico el juicio definitivo de Dios, al que están sujetos el hombre, la historia y el mundo. De ahí que el hombre histórico se encuentre siempre e inevitablemente en situación de decisión. No se trata en definitiva de elegir entre muchas posibilidades al azar, sino de una disyuntiva tajante: por Dios o contra Dios.

1) En el AT tiene un papel importante la suprema autoridad judicial de Yahveh sobre su pueblo. Desde ese punto de vista y con la fe en Yahveh entiende Israel los acontecimientos de su historia: como bendición o maldición y castigo de Dios (cf. Dt 28; 29). Con su mensaje del inminente reino de Dios introduce Jesús en la situación última y definitiva en que hay que decidirse. De ahí que forme parte de ese mensaje la llamada a la conversión (Mc 1,15), que no tolera demora ni evasiva alguna (cf. las parábolas del reino de Dios). Se trata de tomar una decisión en el sentido de la fe o de la incredulidad, por lo que el reino de Dios se realiza ya como un juicio (cf. Jn 12,47s). Por lo mismo en Gálatas y Romanos contrapone Pablo la justifica-

ción efectiva, que se recibe con la fe en Jesucristo, a la vana tentativa de querer justificarse mediante las buenas obras (el cumplimiento de los preceptos divinos).

2) Bajo la influencia de S. Kierkegaard y de la filosofía existencialista el concepto de decisión ha entrado en la antropología teológica. Y con él se hizo posible distinguir la actitud fundamental del hombre frente a su existencia de la elección impuesta entre las distintas posibilidades de realizar esa existencia. Teológicamente pudo entenderse con ello la distinción entre fe y ética, entre amor y obras de misericordia, mejor de como la habían entendido la escolástica (fe/amor - obras) y Lutero (fe - amor/obras).

3) Una confirmación en favor de la decisión existencial espontánea en fe y amor podemos verla en la doctrina del concilio de Trento de que nadie puede saber con certeza si está justificado o no —por fe y amor— (Dz 805s, DS 1540s).

4) Lutero entendió la fe como un efecto de la palabra de Dios, que el hombre recibe de modo meramente pasivo. De ahí que los teólogos protestantes acentúen muchas veces la prioridad de Dios en la decisión creyente, mientras que en la teología católica más bien prevalece la idea de que la decisión de fe procede a la vez por entero de Dios y por entero de la libertad del hombre.

5) El concepto de decisión en el sentido existencial, que también se llama decisión básica u opción fundamental, conlleva la tendencia de sustraer las afirmaciones teológicas sobre el hombre al cuestionamiento empírico, que es característico —aunque de otra manera— también de la teología metafísica de la escolástica (verdades sobrenaturales). De ahí que hoy se haga justamente hincapié en que la decisión existencial de fe o incredulidad no se da más allá de la situación concreta de una actuación humana, sino en ella y con ella. Así, en la época de persecución de los primeros siglos cristianos, la alternativa del evangelio se planteó como una decisión en favor o en contra del martirio; y hoy en Latinoamérica esa alternativa se plantea como una opción en favor o en contra de los pobres (teología de la liberación). Los ejemplos ilustran, sin embargo, la necesidad de mantener la diferencia entre la decisión en pro o en contra del evangelio y la decisión situacional concreta. Esa decisión concreta para el seguimiento práctico ha de permanecer referida a la situación delimitada por el tiempo y, en ciertas circunstancias, también por las regiones. Y ha de mantenerse abierta a la pluralidad criatural e histórica de la realidad humana. Por el contrario, la decisión a la que llama el evangelio es una decisión incondicional y definitiva (promesas del bautismo). Se trata, por consiguiente, de que la decisión incondicional en favor del reino de Dios hay que entenderla de modo que bajo la soberanía de Dios se mantenga sin merma la diversidad condicionada por el carácter criatural y por la historia.

Bibliografía. → Libertad.

GEORG LANGEMEYER

DEÍSMO. → Creación, → milagro, → revelación. Hoy se denomina «deísmo» a la teoría de la «religión natural», según la cual, después de su creación, Dios no tiene ya ninguna influencia sobre el mundo, y que se constituye en norma crítica de todas las «religiones positivas» que se reclaman a una revelación especial, y sobre todo de la religión cristiana.

1) El deísmo está claramente en contra de las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre la solicitud → y providencia del creador.

2) Ocupa el deísmo un lugar importante en el derecho natural de los estoicos, en que la religión y la moral sólo están determinadas por Dios o los dioses en sus líneas generales, siendo por lo demás innatas a todos los hombres; otro tanto ocurre en la filosofía epicúrea, en la cual los dioses viven imperturbables frente al acontecer mundano *(ataraxia)*. El deísmo adquirió sus perfiles preciosos en el siglo XVI (D.V. Coornhert, † ha. 1590; J. Bodin, † 1596), teniendo en Inglaterra su primer período de esplendor. Para Herbert de Cherbury († 1648) el hombre lleva innatas unas verdades básicas: la existencia de Dios, la obligación de servirle, el deber de la virtud y de la piedad, así como la obligación de satisfacer por los pecados y el conocimiento de la remuneración. La imagen mecanicista del mundo (I. Newton, † 1727), el racionalismo que arranca de R. Descartes († 1650) y ciertos elementos del sozinianismo antitrinitario (→ errores trinitarios) reducen a Dios al papel de autor del cosmos, sin influencia posterior en él.

El deísmo es sobre todo la religión de la ilustración: el mundo se considera como el efecto necesario de Dios, determinado por unas leyes inmutables de la naturaleza; la religión sólo tiene el cometido de dar a conocer el sistema moral del «instinto racional» (Voltaire, † 1778) o de hacer tomar conciencia de la idea innata de Dios (Ch. Wolff, † 1754). I. Kant proporciona al deísmo una base filosófica firme mediante los postulados de la razón práctica.

3) El Vaticano I formuló una apología de la revelación cristiana contra el deísmo, después de que ya el *Syllabus* de Pío IX (1864) hubiese rechazado el principio de que se debía negar «cualquier influencia de Dios sobre el hombre y el mundo» (Dz 1702, DS 2902). El concilio enseña que Dios ha creado el mundo «por su bondad» y «para revelar su perfección a través de los bienes que comunica a las criaturas» (Dz 1783, DS 3002); todavía hoy «protege y guía» a su creación, incluida la actuación libre del hombre (Dz 1784, DS 3003); entre las «pruebas externas de su revelación» se cuentan los milagros (Dz 1790, 1813; DS 3009, 3034), en modo alguno indignos de su transcendencia y que no deben entenderse como una intromisión del autor en los intereses de un mundo que él ha querido que tuviese sus propias leyes.

4) Dentro de la teología protestante el deísmo ejerció una influencia nada despreciable sobre la crítica de la Biblia, debido sobre todo a los escritos de H.S. Reimarus y de G.E. Lessing.

5) La teología cristiana parte hoy del hecho de que el deísmo, en la medida en que está informado por un pensamiento científico que a su vez

presupone un determinismo, se ha visto privado de su apoyo fundamental tras el giro que supone en el mundo de la ciencia la mecánica cuántica (W. Heisenberg).

Bibliografía. *b*) W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologisch-geschichtlicher Sicht,* Gotinga 1957; *c*) H. KÜNG, *Existiert Gott?*, Munich 1978, p. 583-606.

ALEXANDRE GANOCZY

DEMONIOS. → Mal, → reino de Dios. La palabra griega *daimonion* (forma neutra) designaba, según la creencia popular y según los poetas que creaban a partir de la misma (Homero), a los dioses y los semidioses, que con su poder sobrehumano, imprevisible y a menudo cruel influyen en el destino del hombre, y a los que por lo mismo se intenta controlar mediante conjuros y magia. En una concepción mítica de la realidad los demonios representan el aspecto amenazador del entorno natural. A través del AT, y más aún a través del judaísmo primitivo, el concepto lo recoge el NT, aunque con un cambio de contenido: los demonios encarnan las fuerzas de la resistencia en sí infundada contra el futuro reino de Dios. Como «espíritus impuros» concretan el misterioso poder del mal en el mundo que Dios creó bueno. Por ello, lo demoníaco no se puede abstraer de la creación en su forma experimental.

1) El AT conoce demonios del desierto (Lev 16,8-26), de la noche (Is 34,14), del mediodía (Sal 91,6) y de otros tipos de daño (2Cró 11,15; Is 2,6; Sal 106,6), expresando claramente su relación con la naturaleza. Contra su interpretación en el sentido del politeísmo pagano levantan los profetas su más enérgica protesta, de modo que en definitiva los demonios juegan en el AT un papel muy secundario. Pero el judaísmo primitivo se ocupó mucho más de ellos, y así los identificó con los dioses extranjeros, viendo en ellos espíritus malos, dañinos, corruptores y seductores de los hombres. A la cuestión acerca de su origen se da la respuesta, entre otras, de que fueron ángeles rebeldes y caídos (HenEt 6-36). Por lo demás la historia veterotestamentaria de los orígenes nada sabe de ellos. Sólo Gén 6,1-4, al referirse a los matrimonios de los «hijos de Dios» (los *elohim*) con las hijas de los hombres, podría dar pie a semejante interpretación (desfigurada). Como quiera que sea, los monjes de Qumrán afirman la soberanía inconmovible de Dios sobre los demonios (1QS III, 25).

Para Jesús, que recoge esas formas de expresión del judaísmo primitivo, los demonios son «espíritus impuros», causantes de posesiones y enfermedades, que se resisten a la venida del reino de Dios (cf. Mc 3,22-30). Jesús los expulsa estableciendo así un signo de la *basileia* que ya llega (Lc 11,20 y par).

La tradición postpascual explica su muerte y su resurrección como una victoria aniquiladora de sus poderes (cf. 1Cor 15,23-28; Col 2,15). Donde

las fuerzas del mal habían quebrantado la creación de Dios, Cristo «ha establecido la paz» (Col 1,20).

2) Entre los padres de la Iglesia se afianza la opinión de que los demonios son ángeles caídos, que fueron víctimas de su concupiscencia por las hijas de los hombres (por ej., Tertuliano, *De cultu fem.* I, 2s; II, 10; Ambrosio, *Exp. Ps.* 108), cosa que Crisóstomo (*Hom. 22 in Gen.* 2) y Agustín (*De civ. Dei* XV, 23) rechazan; o bien creen que fueron condenados por su envidia y orgullo (Agustín, *De Gen. ad litt.* XI, 14s). Así se encuentran en «estado de juicio aplazado» (G. Tavard, HDG II/2*b*, 43).

3) El *magisterio* temió una división dualista-maniquea de la creación con la demonización aneja y radical de la creación material. Por eso declara el concilio IV de Letrán: «El diablo y demás demonios fueron ciertamente creados buenos por Dios según su naturaleza, mas ellos por sí mismos se hicieron malos» (Dz 428, DS 800).

4) Las perspectivas *ecuménicas* y

5) teológicas nuevas que se abren entre los teólogos dogmáticos del catolicismo arrancan de una vinculación del problema de los demonios con el misterio del mal, que sólo en el sentido de una analogía muy débil se plantea de un modo personal y por lo mismo no exime al hombre de su responsabilidad frente a los actos malos. Entre los teólogos protestantes se encuentran manifestaciones autocríticas como ésta: «La dogmática protestante tiene que resistir al peligro de sucumbir a la resaca de un oscuro sentimiento pesimista y de confundir sin ningún sentido crítico la "categoría" de lo demoníaco con las afirmaciones del NT» (G. Gloege, RGG II, 4).

Bibliografía. *a*) W. FOERSTER, *Daimon,* en ThWNT II, 1-21; W. BAUER, WNT, Berlín [5]1963, p. 335 (bibliografía); *b*) K. KERTELGE, *Teufel, Dämonen. Exorzismen in biblischer Sicht,* en W. KASPER, K. LEHMANN (dirs.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit,* Maguncia 1978, 9-39; W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen,* ibíd., 41-69; K. LEHMANN, *Der Teufel, ein personales Wesen?,* ibíd., 71-98; *c*) J. MISCHO, *Dämonische Besessenheit. Zur Psychologie irrationaler Reaktionen,* ibíd., 99-146.

ALEXANDRE GANOCZY

DERECHO ECLESIÁSTICO. → Iglesia, → ministerio en la Iglesia. Así se denomina al conjunto de ordenanzas emanadas de la legítima autoridad eclesiástica y que regulan la vida de la Iglesia.

1) Sobre los fundamentos bíblicos del derecho eclesiástico o canónico dice la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges,* de Juan Pablo II: «Cristo, el Señor, no eliminó en modo alguno, sino que cumplió (cf. Mt 5,17) la herencia extraordinariamente rica de la Ley y de los Profetas, que con la historia y la experiencia del pueblo de Dios se fue formando poco a poco en el AT, de manera que en forma nueva y profunda pertenece a la herencia del NT. Y aunque san Pablo, al exponer el misterio pascual, enseña que la justificación no deriva de las obras de la ley sino de la fe (cf. Rom

humanos como uno de sus objetivos primordiales (cf. Declaración de Addis Abeba, 1971).

5) La antropología teológica tiene que descubrir ante todo, y con un sentido crítico a partir del evangelio, todas las reducciones ideológicas dentro y fuera de la Iglesia a propósito de los derechos humanos y de la dignidad del hombre. En la medida en que el hombre está abierto a la consumación en Dios, los derechos humanos no pueden ya fijarse en un catálogo completo. Por otra parte, de la imagen y semejanza de Dios que el hombre lleva se siguen unas formas de conducta práctica que proporcionan el marco para los derechos humanos y que fundamentan la dignidad del hombre: así el dominio del hombre sobre el hombre sólo es posible preservando la dignidad del dominado; hay que tener en cuenta el bien de la comunidad y del individuo en ella (derecho al matrimonio, familia, asociación) y es la semejanza divina la que fundamenta sobre todo el derecho a la vida y al futuro.

Bibliografía. *a*) Conc 15 (1979) 197-165; *b*) W. HEIDELMEYER, *Die Menschenrechte,* UTB 123, Paderborn 1972; Gr 60 (1979) 423-479; Comisión Teológica Internacional, *Theses de dignitate necnon de iuribus personae humanae,* Gr 66 (1985) 5-23.

GEORG LANGEMEYER

DIABLO. → Ángeles, → anticristo, → demonios, → infierno, → mal. Del griego *diabolos,* el que enreda y confunde, o Satán en hebreo, designa en la Sagrada Escritura, como en muchas otras religiones, a un espíritu (supremo) malvado, al que por lo general están sujetos muchos demonios.

1) En el AT hebreo puede encontrarse también la denominación de *Satán* aplicada a personajes humanos hostiles en el terreno político, jurídico o militar (1Re 5,18; 11,24s; Sal 109,6; 1Sam 29,4); incluso se le llama así a Dios cuando a los ojos del que sufre aparece como un enemigo (Job 16,9; 30,21). Como «hijo de Dios», que con Dios discute, exige que el piadoso Job sea sometido a prueba (Job 1,6-2,10), aunque no deja de estar sujeto a la voluntad divina (cf. Zac 3,1s; Sal 109,6). En 1Cró 21,1 el diablo se independiza; la idea de que es un instrumento de la cólera divina (cf. 2Sam 24,1-3) pasa a un segundo plano en aras de una concepción que lo presenta como un angel que ha apostatado del creador (cf. HenEsl 29,4s), del que es enemigo a la vez que seduce a los hombres (Jub 10,1-13; HenEt 6-9). Para este Satán rematadamente malo, que también juega un papel importante en el dualismo de la secta de Qumrán (1QS 3,21-23; 1QM 13,11s; 1QH 3,28.36; 11,22) se prevé una eliminación radical para el fin de los tiempos (Jub 23,29; HenEt 16,1).

El NT se sirve a menudo de las concepciones introducidas por el judaísmo primitivo, y que muchas veces tienen resonancias míticas, para referirse

con apremio escatológico al poder del maligno en el mundo. En los Sinópticos, al diablo se le llama «el enemigo» (Mt 13,36; Lc 10,19) y «el maligno» (Mt 13,19.38), nombre este último que, junto con «señor de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11), se emplea también de forma enfática en los escritos joánicos (Jn 17,15; 1Jn 2,13s; 5,18); consecuentemente eso hace que el diablo aparezca como el adversario de la obra redentora del Hijo de Dios hecho hombre (1Jn 3,8; cf. 3,10).

Los evangelistas hablan de la lucha de Jesús con el diablo. Por éste fue tentado en el desierto (Mc 1,12s y par), y con él combate Jesús como «el más fuerte» (Mc 3,27), derrotándolo y arrojándolo del cielo (Lc 10,18). Aquel que tiene poder para expulsar los demonios (Mc 3,22s; Lc 11,20) tampoco puede ser vencido por la traición de Judas alentada por el diablo (Lc 22,3; Jn 13,27).

Las cartas deuteropaulinas otorgan a la victoria de Cristo glorificado sobre el diablo una dimensión cósmica (Ef 2,2; 6,10-20; cf. Col 2,9.15), y el Apocalipsis predice la derrota total del diablo (Ap 12,7-9). Este, sin embargo, conserva por el momento las posibilidades de tentar y confundir a los creyentes (1Cor 7,5; 2Cor 2,11; Act 5,3), frenar la evangelización (1Tes 2,18) y hacer que la Iglesia de Dios sea perseguida (Act 13,10; 1Pe 5,8s; Ap 12,13-17). Antes del final de la historia puede incluso desencadenar al anticristo en contra de la misma Iglesia (2Tes 2,9; Ap 13); pese a lo cual será derrotado y arrojado al infierno (Ap 20,8-10).

2) Los padres de la Iglesia designan al diablo sobre todo con los nombres de Satán, el Maligno y Lucifer (este último siguiendo una exégesis bastante caprichosa de Is 14,12 y de Job 41,10). Metodio le llama «faraón» y Basilio le da el título de «misántropo» (el que aborrece a los hombres); muchos otros lo identifican con la «serpiente» de Gén 3 y de 2Cor 11,3, opinión que la exégesis moderna ha abandonado por completo. La tesis de que el diablo sea uno de los ángeles más altos, o el supremo, de los que se rebelaron contra Dios, más aún, que fuera la criatura más perfecta convertida por su orgullo en la más miserable (Orígenes), tuvo amplia difusión entre los padres de la Iglesia, aunque apenas si cuenta con apoyos bíblicos.

3) Curiosamente el magisterio eclesiástico se ha visto forzado por los errores dualistas, como el priscilianismo, a tomar posiciones y declarar que el diablo no es una substancia originaria que hubiera surgido del caos por su propia fuerza convirtiéndose así en el principio del mal, sino que originariamente había sido una criatura buena de Dios pero que había hecho un mal uso y contrario a la naturaleza de los bienes que Dios le había otorgado (León I, 447: DS 286).

De acuerdo con esto, el pecado del diablo habría tenido una estructura similar al pecado del hombre: se trataría, en efecto, de un acto del libre albedrío (cf. Dz 427, DS 797). Esta doctrina la confirma el sínodo de Braga, celebrado en el 561 (Dz 237, DS 457), rechazando la opinión de que el diablo «haya hecho en el mundo algunas criaturas y que por su propia autoridad siga produciendo los truenos, los rayos, las tormentas y las se-

quías, como dijo Prisciliano» (Dz 238, DS 458) o el invento de que «las concepciones en el seno de las madres tomen figura por obra del diablo» (Dz 242, DS 462).

Por primera vez en 1215 el concilio IV de Letrán declara con la autoridad de una asamblea ecuménica de la Iglesia: «Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo» (Dz 428, DS 800). Fuera de tal declaración, el diablo sólo aparece en frases incidentales del magisterio eclesiástico, que aluden al mismo como poseedor del *imperium mortis*, del imperio de la muerte (DS 291) y de todo el dominio malo en el mundo (Dz 711, 788, 793, 894; DS 1347, 1511, 1521, 1668), a la vez que como objeto de una *poena perpetua* (Dz 429 DS 801). Por otra parte, el magisterio eclesiástico ha rechazado cualquier conclusión precipitada y exagerada atribuyendo a posesión diabólica ciertos fenómenos parapsicológicos (Dz 1261-1273, 1923; DS 2192, 2241-2253, 3233). Resulta interesante que en la doctrina del Vaticano I sobre la creación no se haga mención alguna del diablo, como tampoco se le menciona en el Vaticano II, si no es de manera marginal (LG 48; GS 22; AG 9).

4) La doctrina creacionista de los reformadores protestantes no se aparta en lo esencial de esta tradición.

5) Hoy día la explicación teológica se orienta hacia las manifestaciones concretas del mal en el mundo y dentro de un contexto mental desmitificado; esas manifestaciones son la opresión, la injusticia, la violencia y el antropocentrismo egocéntrico que irremediablemente daña el entorno natural. Con ello se ha superado en la línea y sentido del evangelio el miedo individualista al diablo. La pregunta acerca de la congruencia de aplicar la analogía de la persona al poder del mal o, dicho de otro modo, plantearse la cuestión de si *lo* malo sólo opera como *el* Maligno, no se resuelve ciertamente con fáciles antropomorfismos. «El diablo no es una figura personal, sino una deformidad que se extiende, un ser que se pervierte en un monstruo; es una persona a la manera de una impersonalización» (Kasper, p. 63).

Bibliografía. *a*) G. WANKE, *Satan, Widersacher,* en ThHAT II, 821-823; *b*) W. KASPER, K. LEHMANN (dirs.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit,* Maguncia 1978; H. HAAG (dir.), *El diablo,* Herder, Barcelona 1978 (con colaboraciones de K. ELLINGER, B. LANG y M. LIMBECK); *c*) H. HAAG, *El problema del mal,* Barcelona 1981; J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel? Dogma und Verkündigung,* Munich-Friburgo de Brisg. 1973, p. 225-234; L. KOLAKOWSKI, *Gespräche mit dem Teufel,* Munich [3]1977.

ALEXANDRE GANOCZY

DIÁCONO. → Mujer en la Iglesia, → obispo, → orden (sacramento del), → sacerdote. Se llama diácono al portador de un ministerio que se le ha

conferido mediante una consagración sacramental, al que de manera especial se le han confiado las obras de caridad de acuerdo con el evangelio y que la Iglesia ha de llevar a cabo.

1) En el NT se habla repetidas veces de los *diakonoi*. En Act 6,1-6 se narra la elección de los «siete varones» para el «servicio de las mesas». Los apóstoles oraron y les impusieron las manos. En Flp 1,1 hay un saludo explícito también para los diáconos. En 1Tim 3,8 se habla de la actitud moral que se espera del diácono. En el fondo están las afirmaciones acerca de Jesucristo, que vino a «servir y dar su vida» (Mc 10,45).

2) Ignacio de Antioquía habla de los diáconos al referirse a los tres grados del ministerio eclesiástico. En su *Traditio apostolica*, Hipólito de Roma transmite incluso la fórmula de ordenación de los diáconos. En los primeros siglos de la Iglesia también se confirió el diaconado a las mujeres (diaconisas). Desde la edad media se consideró el diaconado como un grado en el camino hacia el sacerdocio, sin que fuera ya un grado de consagración independiente.

3) A pesar de esa evolución, en los textos del concilio de Trento se encuentra la afirmación de que la jerarquía eclesiástica consta por disposición divina de obispos, sacerdotes y ministros (*ministri*, DS 1768, 1776; Dz 960, 966). En 1947, y con motivo del restablecimiento de la liturgia de la ordenación, Pío XII menciona también el diaconado como un grado de consagración sacramental. El Vaticano II ha tratado expresamente del diaconado en LG 29, AG 16 y OE 17: en el marco del restablecimiento de los tres grados del ministerio eclesiástico el diaconado ha adquirido una importancia nueva. Ya no es exclusivamente un grado provisional en el camino hacia el sacerdocio, sino que como «diaconado permanente» representa un grado jerárquico propio. Se confiere por la imposición de manos y la oración y es una realidad sacramental. Comparte muchas tareas con el sacerdote (colación del bautismo, asistencia a la celebración del matrimonio, dirección de la liturgia de la oración, instrucción de los fieles, etc.). Sin embargo no puede presidir la celebración eucarística ni administrar el sacramento de la penitencia. Le incumben en especial los servicios de caridad.

4) La doctrina del diaconado se ha discutido poco en el diálogo ecuménico. La declaración de Lima de 1982 sobre el ministerio recomienda la recepción del triple ministerio por todas las Iglesias, con lo que implícitamente aboga por el restablecimiento del servicio del diaconado en la actualidad.

5) El restablecimiento del diaconado permanente ha dado renovada vigencia al problema de marcar los perfiles propios del diaconado frente al ministerio sacerdotal, sin que hasta el presente se hayan obtenido unas respuestas satisfactorias ni en la práctica ni tampoco en teoría. La cuestión de si las mujeres —como en los primeros siglos de la Iglesia— pueden recibir el ministerio del diaconado se ha resuelto en principio de manera negativa por el CIC (canon 1024), pese a lo cual se replantea una y otra vez.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Diakonat*, en *Schriften* VIII, 541-552; *b*) K. RAHNER, H. VORGRIMLER (dirs.), *Diaconia in Christo*, QD 15/16, Friburgo de Brisg. 1962; J.G. PLÖGER, H.J. WEBER (dirs.), *Der Diakon*, Friburgo de Brisg. 1980; *c*) R. ZIEGERT, *Der neue Diakonat*, Gotinga 1980.

WERNER LÖSER

DIÁLOGO. → Ecumenismo, → lenguaje, → verdad de fe. Se entiende por diálogo la conversación entre personas con iguales derechos y que buscan la verdad mediante el consenso o unanimidad así lograda.

1) El concepto mismo no se encuentra en la Sagrada Escritura, pero ésta ha influido de manera indirecta en la concepción actual del diálogo (véase a continuación n.º 5).

2) Sólo en los tiempos modernos se ha valorado en todo su alcance la importancia teológica del «dialogar», gracias en buena medida al enfrentamiento con el idealismo transcendental; pero ciertos elementos de lo dialógico se valoraron ya adecuadamente en el pasado (la forma de diálogo como género literario, por ej., el de Justino, *Dial. cum Tryphone*, o el de Abelardo, *Dial. inter philosophum, iudaeum et christianum*). También en la *disputatio* escolástica subyace el diálogo como forma, sobre todo en la forma extrema de la disputa practicada por Lutero. En la Iglesia católica de los tiempos modernos fue tal la preponderancia de las declaraciones del → magisterio que la búsqueda y comprensión dialógica de la verdad de fe pasó a un segundo plano.

3) Según el Vaticano II también fuera de la Iglesia romana y católica existen elementos de verdad, santidad y eclesialidad. De ahí que pueda recomendarse el diálogo con las Iglesias, religiones y culturas (cf. sobre todo UR 4, 9, 11, 14, 18s, 21, 23, 92; GS 3, 19, 21, 25, 40, 43, 56; AG 16, 20, 41).

4) Las recomendaciones del Vaticano II se han llevado a término especialmente en el diálogo con otras Iglesias y comunidades eclesiales, diálogo que ha de desarrollarse *par cum pari* («de igual a igual», UR 9). En el intercambio con las Iglesias orientales se distinguen dos fases: el «diálogo del amor» y después el «diálogo de la verdad». Por lo demás, en el ámbito ecuménico se distinguen los diálogos *bilaterales* (entre dos Iglesias) y los *multilaterales* (entre más de dos Iglesias), *oficiales* (los que se desarrollan por mandato de los rectores eclesiales) y *no oficiales* (cuando no existe ese mandato), y hay también diálogos *regionales* (de ámbito local o regional) y *mundiales*. Su finalidad es la comunión eclesiástica. De muchos diálogos ecuménicos se han publicado ya algunos documentos de convergencia y consenso.

5) No es casual que al presente el pensamiento dialógico esté impulsado por filósofos y teólogos que se sabían especialmente ligados a la tradición judeocristiana («dialógicos» fueron M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig; y hoy lo son J. Heinrichs, J. Splett, etc.). A ellos se debe la especial visión del

tú y del yo, la categoría del encuentro, la primacía de la realidad concreta, del evento, la comprensión específica del lenguaje y del → tiempo y, sobre todo, el conocimiento acerca del lenguaje de Dios (en Jesús) con los hombres y de los hombres con Dios (→ oración). De lo cual se deriva también que el diálogo eclesial y teológico debe tener en cuenta la verdad de la fe que en él se abre paso y que ya está dada de antemano por la → revelación y la doctrina de la Iglesia, sin que resulte sólo del diálogo. El consenso que se establece en las conversaciones tiene que medirse una vez más por la verdad del evangelio.

DIÁLOGOS ECUMÉNICOS CON PARTICIPACIÓN DE TEÓLOGOS CATÓLICOS

Sólo se aducen los diálogos que se han celebrado de un lado en Alemania y de otro a escala mundial con otras confesiones cristianas. Para los diálogos cristiano-judíos: E.L. EHRLICH, *Dialog zwischen Juden und Christen*, en *Ökumene-Lexikon*, 262-265; para los diálogos entre las distintas Iglesias no católicas: H. MEYER, *Dialog II, bilaterale Dialoge*, ibíd., 253-259.

DIÁLOGOS REGIONALES	
Grupo/confesión	*Temas*
Círculo de trabajo ecuménico de teólogos protestantes y católicos	Ministerio y ordenación (1974) Evangelio, sacramento, ministerio (1979) La confesión como texto histórico y como realidad eclesial (1980) La importancia ecuménica del concilio I de Constantinopla (1981) El sacrificio de Jesucristo y de la Iglesia (1982) Justificación, sacramentos y ministerio en tiempos de la reforma y hoy (1985)
Grupo de trabajo bilateral de la Conferencia episcopal de Alemania y del Consejo de la VELKD	La comunión eclesial en la palabra y el sacramento (1982)
Comisión ecuménica común de la Conferencia episcopal alemana y del Consejo de la EKD	1600 años del Símbolo Nicenoconstantinopolitano (1981) Sí al matrimonio (1981) Celebrar el domingo (1984) Sobre el matrimonio de diversas confesionalidades (1985) Informe final sobre el examen de las condenas del siglo XVI (1986)

Diálogo entre los Viejos católicos y la Iglesia católica de Alemania	Acuerdo sobre ayudas pastorales entre los Viejos católicos y la Iglesia católica en Alemania (1974)

DIÁLOGOS A ESCALA MUNDIAL	
Grupo/confesión	*Temas*
Diálogo anglicano/católico	Informe de la comisión preparatoria («Informe de Malta», 1968)
	Informe final de la comisión anglicano/católica internacional (1981) El informe contiene además de la introducción y la conclusión: – Doctrina de la eucaristía («Declaración Windsor», 1971) – Doctrina de la eucaristía (aclaración adicional, Salisbury, 1979) – Ministerio y ordenación («Declaración de Canterbury», 1973) – Ministerio y ordenación (aclaración adicional, Salisbury, 1979) – Autoridad en la Iglesia I («Declaración de Venecia», 1976) – Autoridad en la Iglesia I (aclaración adicional, Windsor, 1981) – Autoridad en la Iglesia II (Windsor, 1981)
	Teología del matrimonio y su aplicación a los matrimonios entre distintas confesionalidades (1975)
	Salvación e Iglesia (1986)
Diálogo entre Disciples of Christ e Iglesia católica	Informe sobre la comisión internacional para el diálogo entre los Disciples of Christ y la Iglesia católica (1977-1981)
Diálogo luterano/católico	El evangelio y la Iglesia («Informe de Malta», 1972)
	La cena del Señor (1978)
	Caminos hacia la comunión (1980)
	«Todos bajo un solo Cristo» (1980)
	El ministerio espiritual en la Iglesia (1981)
	Martín Lutero, testigo de Jesucristo (1983)
	La unidad ante nosotros (1985)

Diálogo luterano/reformado/católico	La teología del matrimonio y el problema de los matrimonios mixtos (1976)
Diálogos metodistas/católicos	Informe de la comisión común (1971) («Informe de Denver») Informe de la comisión común (1976) («Informe de Dublín») Informe de la comisión común (1981) («Informe de Honolulú») Informe de la comisión común (1986)
Diálogos entre pentecostales y la Iglesia católica	Informe final sobre el diálogo entre el Secretariado para la unidad de los cristianos de la Iglesia católica y de los representantes dirigentes de algunas Iglesias pentecostales, así como de personalidades participantes del movimiento carismático dentro de las Iglesias evangélica y anglicana (1972-1976) Informe final de la segunda fase del diálogo entre representantes del Secretariado romano de la unidad y algunas Iglesias pentecostales (1984)
Diálogo reformado/católico	La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo (1977) La Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (diálogo aún sin concluir)
Diálogo baptista/católico	Iniciado en 1984 y todavía sin concluir
Diálogo ortodoxo/católico	El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad (1982) Fe, sacramentos y unidad (1986, todavía sin concluir)
Diálogos orientales-ortodoxos/católicos	Informe conjunto del I encuentro de la comisión común de la Iglesia católica y de la Iglesia copto-ortodoxa, El Cairo (1974) Informe conjunto del II encuentro de la comisión común de la Iglesia católica y de la Iglesia copto-ortodoxa, El Cairo (1976) Declaración sobre la cristología, Viena (1976)
Comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del CEI	Bautismo, eucaristía y ministerio (Declaraciones convergentes de Lima, 1982)

Bibliografía. *a*) E. LEVINAS, *Dialog*, en CGG I, Friburgo de Brisg. 1981, p. 61-85; W. BEINERT, *Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen*, en *Handbuch der Ökumenik* III/1, Paderborn 1987, 60-125; B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der ev. und kath. Theologie*, Paderborn 1963; E. VALYI-NAGY y otros autores, *Dialog*, en *Ökumene-Lexikon*, Francfort 1983, p. 250-265; *c*) J. HEINRICHS, G. SAUTER, *Dialogik*, en TRE VIII, 1981, p. 697-709.

WERNER LÖSER

DIOS. → Amor, → cognoscibilidad de Dios, → doctrina de Dios, → doctrina trinitaria, → experiencia de Dios, → gloria de Dios, → propiedades de Dios, → unicidad de Dios. La palabra «Dios» conlleva directamente (al menos hoy) la cuestión de si Dios existe. Y la teología dogmática, como reflexión de la automanifestación de Dios, responde a la misma positivamente. Pero es cometido de tal reflexión explicar qué se entiende por Dios. Esto es decisivo para que el creyente esté seguro de que cree en el Dios «verdadero», y lo es de cara a la predicación de la fe para que Dios pueda ser reconocido universalmente como el fundamento último que da sentido al hombre.

Así, pues, la cuestión de Dios está siempre referida a una situación determinada.

1) *a*) El pensamiento bíblico parte del convencimiento de que el ser de Dios no puede conocerse por un esfuerzo mental abstracto, realizado por propia iniciativa, sino que Dios mismo tiene que manifestarse al hombre y a su pensamiento. Con la exposición de la historia de la creación y de la salvación la Sagrada Escritura prepara el encuentro al lector a la vez que se convierte en el centro de la misma, por cuanto que la actuación presente de Dios sigue siendo una elección, que desde Jesucristo ha entrado en su estadio definitivo e insuperable. La historia *bíblica* conduce así a un Dios que actúa en *toda* la historia del mundo y al que por lo mismo «se le puede encontrar».

El nombre bíblico de «Dios» no expresa por tanto un contenido que no se conozca por ningún otro camino; pero tampoco arranca de un concepto «general» de Dios, obtenido mediante abstracción de las diferentes religiones y concepciones del mundo. Para la Biblia Dios es en forma muy concreta «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» y (en el NT) el Dios trinitario (como «Padre de nuestro Señor Jesucristo»). Pero justamente por ello puede también permanecer abierta a un concepto filosófico de Dios (por ej., como un interlocutor transcendente y cual realidad que todo lo define): ese concepto puede perfectamente ayudar en el camino hacia el Padre de Cristo.

b) En la medida en que la Sagrada Escritura introduce así a Dios en la actualidad de nuestra vida, se convierte en el texto básico de todas las afir

maciones acerca de Dios. Puede mostrar como Dios está siempre *ahí* con anterioridad a cualquier búsqueda mental de un fundamento universal, y no simplemente como el que existe antes sino como el Dios que elige, que sale al encuentro y que se comunica a sus criaturas. Si Dios no le saliera al hombre al encuentro, el hombre no podría nunca encontrarle. El encuentro originario ya se ha dado, por cuanto que el hombre es imagen de Dios (→ imagen y semejanza de Dios, cf. Gén 1,26-2,3; → antropología teológica, 2). La vinculación del hombre a la creación y a su historia tiene como consecuencia que a Dios nunca se le pueda encontrar fuera de la única historia del mundo y de los hombres. La Sagrada Escritura sabe efectivamente que la realidad de Dios sólo se expresa de hecho en una historia de pecados, que se caracteriza porque el hombre se hizo rival de Dios e intentó arrinconar su realidad o explotarla para sus propios fines.

La historia bíblica como historia de la elección de Israel y como historia de la encarnación describe la forma en que Dios recupera a los hombres por libre iniciativa.

En esa historia Dios muestra su esencia como el amor que va más allá de toda comprensión (1Jn 4,8.16; para el AT cf., por ej., Os 11): «Dios es amor» es la afirmación fundamental que la Biblia hace de Dios y que se lee por doquier entre líneas. Con ella, sin embargo, la Sagrada Escritura deja en claro el hecho y el modo con que Dios es transcendente al mundo. Dios es amor en sí mismo, cosa que bíblicamente se pone de manifiesto en las afirmaciones relacionales sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu (→ Trinidad); no «necesita» del mundo, pero está presente en el mundo de forma libre y con majestad permanente. En esa perspectiva está claro que no se puede construir satisfactoriamente la idea de Dios desde el mundo como si fuera su fundamento insustituible, pero también que por ser el amor absoluto es siempre mayor que todas las cosas (cf. Jn 14,28) y, al mismo tiempo, que su carácter incomparable no limita la comunicación de su amor (tal es el tenor literal de la carta a los Romanos; Jn 17). Por ello el rogarle en libertad confiere una dignidad incomparable (cf. la estructura básica del *Padrenuestro*; cf., asimismo, Ap).

c) La historia bíblica de la salvación empieza concretamente con la elección, promesa y liberación, y alcanza su culminación dramática en la crucifixión de Jesús. En la conmocion de la historia que eso significa la Sagrada Escritura hace ver un propósito pedagógico de Dios: pese a sus multiples formas la → historia forma un todo unitario, que, por una parte, se opone a una explicación evolutiva con saltos cualitativos y, por otra, demuestra la lealtad de Dios. La Biblia no es, pues, una enseñanza intelectual acerca de Dios, sino una comunicacion de la experiencia de Dios desde la comunion y alianza de Dios con su pueblo. Así se demuestra claramente en la fundamentacion del monoteísmo dogmatico que hace Dt 6,4s: «Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es unico. *Por eso* amaras a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazon...» La divinidad de Dios se experimenta en el amor a el. El NT agrega: y Cristo es el camino a ese Dios (Jn 14,6). Dios y el pueblo de la

alianza no están propiamente en una relación de igualdad: prescindiendo de la infidelidad del pueblo, la relación es distinta de todas las otras relaciones humanas, porque el amor del pueblo depende total y exclusivamente de Dios.

Se puede formular la ley estructural de este modo: cuanto mayor es la proximidad de Dios, tanto más patente se hace (muy lejos de difuminarse) su realidad incomparable (es decir, su divinidad). Pero al mismo tiempo se comprende que esa realidad incomparable, que permite conocer a un Dios «individual» con «propiedades», no significa una oscuridad impenetrable y lejana, sino algo «bueno» para el mundo y para el hombre: así en la historia primitiva se le puede eximir a Dios de cualquier responsabilidad en el pecado de los hombres.

d) Dentro de la historia de la alianza el nombre divino de *Yahveh* («Yo soy el que soy», Éx 3,14) tiene singular importancia: Dios está *ahí*, como alguien que está *para nosotros*, a nuestro favor. En el pasaje del Éxodo el Dios de la liberación (de Egipto) se identifica con el Dios de los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob). De esa identificación deriva la distinción y diferencia frente a todas las otras religiones y cultos (Canaán, Baal). Ello hace necesaria una confesión inequívoca del «verdadero» Dios por parte de Israel (cf. 1Re 18-19). Se expresa también en la prohibición de las imágenes, que subraya el carácter incomparable de Dios, de Yahveh, el cual por lo demás crea al hombre a su imagen y semejanza. El monoteísmo israelita de la singularidad de Dios toma conciencia de su orientación universal en el momento en que se rompe la autonomía estatal y política de Israel: el Deutero-isaías proclama en la cautividad con un sentido universalista: «Tu Dios es rey» (Is 52,7). El mensaje profético subraya que Dios está en lo justo cuando juzga (Amós). Así se puede sentir pavor ante Dios y hay que temerle, pero no es necesario sentir angustia. Incluso en su cólera reconoce el AT el amor y la bondad de Dios, pues sigue siendo leal a su creación y a su pueblo, cuando aboga por su derecho. Desde ese conocimiento pueden los hombres piadosos del AT dirigirle preguntas apremiantes que, como en el caso de Job, casi parecen blasfemias, como sucede cuando el creyente toma conciencia de que no todo sufrimiento equivale a un juicio, que los impíos triunfan y que los creyentes son oprimidos. Aun entonces el creyente sabe que Dios es realmente leal (Job 19,27; Sal 73,23.26). Definitivamente eso sólo se puede experimentar en el NT desde la muerte en cruz de Jesús; en la imitación del Señor es como la fe encuentra apoyo en Dios (ésa es la tendencia de Mc). Además también ahí se hace patente el amor de Dios a los pobres y los débiles (1Cor 1,27; Flp 2,6-11). Es un rasgo de su amor humilde y que en su Hijo hasta se humilla. La pobreza es aquí una cualificación teológica y no sociológica; pero la inclinación de Dios hacia los pequeños tiene también consecuencias sociales para el creyente.

e) En el NT la persona de Jesús, su vida, pasión, muerte y resurrección confieren a la revelación básica de la existencia de Dios en el AT una cualidad nueva. Ahora, en la relación con Jesús, Dios existe como Padre suyo, lo

que representa una relación única (Mt 11,27; Jn 14,9). Dios y Jesús aparecen como auténticos interlocutores *y* en una inmanencia efectiva de Padre/Hijo. La → pneumatología del NT permite conocer esa coexistencia e inmanencia a través del Espíritu Santo. Por él manifiesta Dios su vida en el Hijo y hombre Jesús; en él podemos reconocer a Jesús como el Hijo. Quien dice «Dios» como cristiano piensa en la totalidad de ese acontecimiento, que se explica en la teología de la Trinidad y de la encarnación. La quintaesencia de la doctrina bíblica de Dios se condensa diciendo que Dios nos acoge en su vida y en tanto que Dios transcendente participa en Jesús de nuestra historia humana. Eso es lo que piensan los cristianos al pronunciar el nombre de *Dios*.

2) En la historia de la teología el interés empieza por centrarse en la penetración del misterio trinitario de Dios: ¿Cómo se puede confesar al Dios *único* como Padre, Hijo y Espíritu? Con ello se integra de un modo crítico en la imagen bíblica de Dios el conocimiento (griego) filosófico de Dios. En un segundo tiempo fue precisamente el pensamiento filosófico el que agudizó constantemente el problema. Una nueva situación es la que crearon la ilustración, forzada a un enfrentamiento con el → ateísmo teórico, así como el racionalismo y el idealismo del siglo XIX con la tentativa de reducir la dogmática a una doctrina de la razón.

3) La afirmación fundamental del magisterio acerca del tema de Dios es la confesión bautismal, estructurada en forma trinitaria según Mt 28,19. Se completa y precisa dogmáticamente con las aportaciones de los concilios de Nicea (Dz 54, DS 125) y I de Constantinopla (Dz 86, DS 150). Las relaciones Dios-mundo están expresadas con la fórmula clásica del concilio IV de Letrán (Dz 428, DS 800; → analogía). La situación moderna movió al Vaticano I a una confesión explícita de la existencia, la acción creadora y la transcendencia de Dios frente al mundo (Dz 1782-1784, 1801-1805; DS 3001-3003, 3021-3025).

4) La confesión del Dios trino forma parte del «consenso básico» de todas las confesiones e Iglesias cristianas, que por ello no se separaron del todo. Lo cual no excluye determinadas matizaciones específicas de cada confesión, como ocurre por ejemplo con la pneumatología de las Iglesias orientales o con la *theologia crucis* luterana; a esta última se vuelven hoy, en el campo reformado, K. Barth, E. Jüngel y J. Moltmann, y dentro del campo católico H. Urs von Balthasar y W. Kasper, entre otros. Para la concepción cristiana de Dios cuenta además el judaísmo con su idea monoteista, que no es un cimiento arqueológico sino una raíz viva; y en la medida en que el islam participa de la misma, se encuentra también en un parentesco especial con el cristianismo.

5) De todo ello se sigue para la teología actual: *a*) La cuestión de Dios es el epicentro de toda labor teológica. *b*) Cualquier teología sólo puede contribuir a hacer audible y visible el autotestimonio de Dios a través de la historia, y desde la Escritura, como una acción salvífica actual. *c*) Ese testimonio llega absolutamente al hombre en tanto que presente. *d*) Cierto que

el hombre recibe respuesta a sus cuestiones más íntimas, pero ha de aprender que la respuesta supera a sus cuestionamientos acerca de un infinito. La vía argumentativa que busca soluciones se nutre de una conjunción de teología trinitaria (cómo «es» Dios en sí mismo) y de una teología incarnacionista, y precisamente en la forma de una *theologia crucis* como autoentrega humilde de Dios. Esa vía se muestra cargada de tensiones en el enfrentamiento con la tradición y sobre todo en las relaciones de → teología y la posibilidad de una doctrina filosófica de Dios. Aquí es necesaria una capacidad para distinguir claramente; a la presión de la ruptura han de resistir quienes han entendido el carácter *teológico* de una síntesis como la que ofrece, por ej., Tomás de Aquino que, cuando entiende a Dios como *ipsum esse subsistens,* no otorga a la filosofía la preeminencia frente al Dios de la revelación. Con ello quiere expresar primero, con un lenguaje que ciertamente se debe a la filosofía, la radical diferencia entre Dios y el mundo, que no puede superarse por parte del hombre con un concepto metafórico del ser; y, segundo, Tomás está convencido de que existe una vinculación con el Dios creador de la que el hombre no puede disponer, pero que puede y debe aceptar como la bondad esencial de Dios. Con una de sus ideas más profundas manifiesta el Aquinatense: «Dios, pues, no merece ser llamado bueno por ser causa del bien (como decía, por ejemplo, el neoplatonismo), sino más bien a la inversa: porque es bueno, comunica la bondad a las cosas..., porque es bueno existimos nosotros» (*S. th.* I, 13,2). Si el concepto del *ipsum esse subsistens,* que intenta captarlo, se funda históricamente en una falsa interpretación filosófica de Éx 3,14 («Yo soy el "existente"»), la interpretación tomista no deja de recoger sorprendentemente el sentido intentado («Yo soy el que estoy aquí»): Dios es el inescrutable en su bondad, es decir, en su divinidad, pero por ser bueno en libertad no es un fundamento sin razón de todo lo que puede existir: su «estar ahí» *(Da)* es lo primero y lo último.

Bibliografía. *a)* H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios,* Herder, Barcelona 1987; *b)* H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit,* vols. 1.3,1, Einsiedeln 1961ss; ídem, *Theodramatik,* vols. 2,2.3, Einsiedeln 1978ss; ídem, *Theologik* II, Einsiedeln 1985; M. BOHNKE, H. HEINZ (dirs.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott,* Düsseldorf 1985; W. BREUNING (dir.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie,* QD 101, Friburgo de Brisg. 1984; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tubinga 1979; p. 158-261; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt,* Tubinga 1977; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982; K.H. MINZ, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei M.J. Scheeben.*, Disputationes theologicae 10, Francfort 1982; J. RATZINGER (dir.), *Die Frage nach Gott,* QD 56, Friburgo de Brisg. 1972; B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche,* Düsseldorf 1985; H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik* II, Tubinga 1973; *c)* E. SCHADEL (dir.), *Bibliotheca Trinitariorum,* París-Munich 1984.

WILHELM BREUNING

DIOS HOMBRE. → Creación, → errores cristológicos → hombre, → maternidad divina de María, → modelos cristológicos, → unión hipostática. A Jesucristo se le llama Dios hombre, por cuanto que la unión de las naturalezas divina y humana en la hipóstasis del *Logos* fundamenta la unidad de sujeto en el ser y el obrar, en el conocimiento y en la volición.

1) El NT ignora el concepto, pero enseña la realidad que subyace en el mismo. Aunque no existe duda alguna sobre la humanidad completa de Jesús por lo que hace a su corporeidad y actividad afectiva y espiritual, Cristo Jesús es el único portador de su divinidad, que se hizo semejante a los hombres y se humilló hasta la muerte de cruz (Flp 2,6-11; Rom 1,3; 8,3). Él es el *Logos* que asumió la carne en el tiempo y obró nuestra redención (Jn 1,14). Mediante su humanidad asumida es el mediador entre Dios y los hombres (1Tim 1,15; 2,5; 3,16).

2) El concepto de «Dios hombre» *(theanthropos = Deus homo)* aparece por vez primera en Orígenes (*Hom. in Ez.* 3,3); pero la realidad se encuentra ya en Ignacio de Antioquía, Melitón de Sardes, Ireneo de Lyón y Tertuliano, y naturalmente en todos los padres posteriores al concilio de Nicea, los cuales afirman que «uno y el mismo» es el *Logos* que estaba eternamente junto a Dios y que no podía sufrir, pero que nació de María, padeció en la carne, murió y con su naturaleza humana fue exaltado para siempre a la derecha del Padre. Frente al peligro de una división de Cristo en dos personas distintas, unidas sólo moralmente por la conciencia, la teología alejandrina insiste resueltamente en la unidad del Dios hombre. El principio unificador está en la persona de la naturaleza divina asumente, sólo por la cual existe también la naturaleza humana. Cristo no es un *unum* resultante de la composición, sino un *unus* que está presente y actúa como tal en las dos naturalezas. Una última explicación es la que aporta la doctrina de la *enhipostasis* o *subsistencia* de la naturaleza humana en la divina (Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Tomás de Aquino).

3) El magisterio eclesiástico confiesa a Cristo como Dios hombre al afirmar que María es la engendradora de Dios *(theotokos)* en el concilio de Éfeso (Dz 111*a*, DS 251); es decir, que el *Logos* tomó de ella su ser humano y en la unión hipostática apareció como el único y mismo Dios hombre. Y lo proclama igualmente con la afirmación de que es «esencialmente igual al Padre *(homoousios)* en la divinidad y esencialmente igual *(homoousios)* a nosotros por su humanidad» (concilio de Calcedonia: Dz 148, cf. 54; DS 301; cf. 125). De lo cual se sigue la necesidad de adorarlo (Dz 120, 221; DS 259, 431). El concilio Lateranense del año 649 declara la operación teandrica de Cristo como la unión maravillosa y gloriosa de las operaciones divina y humana (Dz 258, DS 515).

4) La reforma se atiene en principio a la cristología de la Iglesia antigua. Pero como la humanidad de Jesús es más bien instrumento y medio de revelación y Jesús no es a la vez la cabeza de la nueva humanidad con acciones criaturales autónomas de relevancia salvífica, más bien se agudiza el monofisismo latente en la piedad medieval. En la ilustración y en la teología

liberal siempre existió el peligro de una transformación dialéctica en un puro humanismo. K. Barth volvió a oponerle una cristología desde arriba llevada al extremo. Con la pérdida del planteamiento teándrico se prepara en la época moderna, con sus tendencias al sujeto y a la conciencia, el idealismo especulativo con su peculiar visión del Dios hombre. Para I. Kant la idea del Hijo de Dios no será así otra cosa que la humanidad consiguiente al designio eterno de la creación como la esencia racional del mundo en su perfección moral. Cristo no es más que la manifestación ejemplar del Dios hombre como la unión moral de los hombres con la «voluntad» de Dios. Para G.W.F. Hegel la historia es el proceso por el que el Espíritu absoluto llega a sí mismo en otro distinto de sí que es la humanidad. Con lo cual también la humanidad llega a la conciencia de lo divino en ella. La universalidad de la idea tiene que llegar a la conciencia a través de la mediación de lo particular. Esa unidad es Cristo en su calidad de Dios hombre. Aquí no sólo se sacrifica el carácter libre del acontecimiento que es la venida de Dios, sino que también se pone en marcha un monismo de la autoconstitución dialéctica de lo divino-humano, que más tarde sólo condujo a la autodivinización de la humanidad en el sentido materialista y que prevalece en toda la concepción que el hombre moderno tiene de sí mismo. Pero de ese modo se pierde de vista precisamente la realidad del Dios hombre, ya que designa la máxima unión posible dentro de una distinción radical entre Dios y el hombre criatura.

5) A la confesión cristiana de Jesucristo como Dios hombre se le objetó que, con su doctrina de las dos naturalezas, llevaba a una aporía, toda vez que recortaba la naturaleza humana precisamente en lo relativo a su personalidad (→ modelos cristológicos, 5). Esto, sin embargo, no tiene vigencia para la cristología de la Iglesia antigua, toda vez que ésta insistía en la perfección de la naturaleza humana (cuerpo y alma racional con la conciencia criatural, la acción y la decisión; cf. las investigaciones que han llevado a cabo al respecto A. de Halleux, L. Abramowski, A. Grillmeier). En la medida en que «persona» se entiende como una apertura suprema a la transcendentalidad del ser y a Dios cual su fundamento personal, también la individualidad de la realidad humana de Jesús llega a la culminación más alta justamente con su transferencia sin reservas a la persona del *Logos*, por cuyo acto de acogida se hace real en una entrega sin reservas. Esa unidad divino-humana sólo puede realizarse una sola vez. En la economía salvífica la naturaleza humana de Cristo (¡y por consiguiente no un hombre no unido hipostáticamente a Dios y por lo mismo radicalmente separado de él!) es la expresión temporal e histórica del conocimiento eterno del Hijo que se sabe deudor de su existencia al Padre.

En la actualidad la doctrina del Dios hombre plantea la cuestión de las relaciones con Dios en general. En la medida en que el lenguaje acerca de la divinidad de Jesús les aparece a muchos un mito, la unión hipostática tiene que aclararse desde un análisis de la estructura transcendental y ontológica del hombre. También es importante la cuestión que plantea la teología pro-

cesal de hasta qué punto puede Dios sufrir. La teología de la Iglesia antigua tuvo que destacar ante todo la absoluta transcendencia de Dios frente al mundo, al que pertenecen también el sufrimiento y la potencialidad. En todo caso fue más allá del axioma griego acerca de la impasibilidad *(apatheia)* de Dios: puesto que el Dios hombre es «uno y el mismo», no sólo sufre la humanidad sino también el *Logos* encarnado; así pues, sufre Dios cuando asume la historia dolorosa del hombre y, cual Dios hombre, la refiere a su divinidad redimiéndola y acogiéndola en sí como amor esencial.

Por lo demás, para la concepción católica del cristianismo la doctrina del Dios hombre tiene la importancia de una idea básica (M.-J. Le Guillou): a lo humano, a lo corporal y «mundano» se le atribuye una relevancia grande, que se hace patente, por ejemplo, en la concepción de la → creación, de la → corporeidad del hombre, de la → gracia, los → sacramentos y de la estructura apostólica y sacramental de la → Iglesia visible.

Bibliografía. *a*) → Unión hipostática; *b*) J. AUER, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Ratisbona 1979; M.-J. LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1974; F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, QD 9, Friburgo de Brisg. 1960; E. PRZYWARA, *Gespräch zwischen den Kirchen. Das Grundsätzliche*, Nuremberg 1957; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, en *Gesammelte Werke* IV, ed. de W. BEHLER y A. V. STOCKHAUSEN, Düsseldorf 1987, p. 339-439.

GERHARD L. MÜLLER

DISCIPULADO. → Apóstol, → Iglesia, → imitación de Cristo, → ministerio en la Iglesia. Con este término se designa al círculo de aquellos a los que Jesús de Nazaret llamó a su comunidad haciéndolos partícipes de su misión. Ese círculo es la imagen prepascual de la Iglesia.

1) Siempre que en las distintas religiones y culturas se han reunido discípulos en torno a un maestro, se ha llevado a efecto un discipulado en sentido general. En el judaísmo posterior al destierro de Babilonia aparecieron los maestros de la Ley, a los que se les unieron grupos de discípulos. En el NT se narra la vocación y envío de discípulos por parte de Jesús de Nazaret. Entre ellos se cuentan bien sea el círculo de los «doce» a los que se menciona por sus nombres (Mc 3,13-19 y par), bien el círculo más amplio de los que seguían a Jesús (Mt 8,21), y sobre todo a los «setenta y dos» a los que Jesús envió (Lc 10,1). En ocasiones se designa como discípulos a todos los que creen en Jesús (Jn 2,11; 8,31; 20,29). Como refiere Jn 6,66, algunos de los discípulos de Jesús volvieron a abandonarlo.

La vocación de los discípulos por Jesús, que es uno de los contenidos mejor atestiguados de la tradición acerca de Jesús, presenta unas notas características: el discipulado no se refiere tanto a una doctrina o a una habilidad, como a la persona misma de Jesús. Ninguno de sus discípulos puede

ocupar su lugar, sino que todos siguen siendo discípulos «bajo» su Señor y Maestro. Ser discípulo de Jesús significa una entrega a la persona de Jesús, y no sólo una vinculación por un tiempo o bajo un aspecto determinado. Por eso el discípulo participa de la vida y muerte de Jesús (Mt 16,21-23) y queda incorporado a su envío y misión (Mt 10). Así la reunión y envío de los discípulos por Jesús es un «fenómeno escatológico», que no puede subsumirse en otras formas de seguimiento.

2) Su importancia eclesial sólo la recibe el discipulado a través del acontecimiento de Pascua, porque también Jesús sólo por la resurrección se convirtió en el Señor exaltado: el discipulado se cumple en la única Iglesia, que es la comunidad convocada por Jesús y a la que él le ha encomendado una misión. A su servicio están los que ejercen ministerios jerárquicos y en medio del mismo viven las comunidades religiosas. En unos y otras destacan determinadas dimensiones del discipulado originario. Los ministerios se caracterizan por la potestad para actuar como Jesucristo y con él (cf., para la colación de esa potestad, Mt 16,16-18; 18,18; 20,21; y para la actuación como y con Jesús de Nazaret, cf. Lc 9,1-6 y par). En las comunidades religiosas viven personas que se saben llamadas por una vocación especial al seguimiento e imitación del Jesús pobre, célibe y obediente. El círculo de los discípulos es su célula originaria.

3) El tema del «discipulado» no ha sido objeto de tratamiento explícito ni en los documentos del Vaticano II ni en otras declaraciones oficiales de la Iglesia. El tema, sin embargo, está tratado implícitamente en su contenido, en cuanto que las afirmaciones sobre la teología del ministerio eclesiástico o sobre la teología de la vida religiosa se remiten a sus orígenes neotestamentarios (cf. LG 19, 42).

4) Una de las Iglesias cristianas recoge explícitamente el concepto de «discípulo» como autodenominación: *Disciples of Christ*. Durante los años 1977-1981 se celebró un diálogo ecuménico entre esa comunidad y la Iglesia católica romana.

5) La Iglesia sólo puede renovarse desde la consideración de sus orígenes. De ahí que el recuerdo del discipulado tenga una perenne actualidad.

Bibliografía. *a*) K.H. RENGSTORF, *Mathetes*, en ThWNT IV, 417-464; *b*) K.H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles*, Herder, Barcelona 1965; *c*) H.U. v. BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1981.

WERNER LOSER

DISCURSO ACERCA DE DIOS. → Analogía, → cognoscibilidad de Dios, → Dios, → doctrina de Dios, → pruebas de la existencia de Dios, → revelación. Como la palabra «Dios» pretende designar una realidad absolutamente propia y única, surge la pregunta de si el lenguaje acerca de Dios no pasará de ser la proyección de una realidad inventada por el hombre, o de si

efectivamente se expresa con tal lenguaje una realidad absoluta (a Dios mismo).

1) La Sagrada Escritura en la totalidad de su texto sólo resulta comprensible desde el supuesto de que, si se habla de Dios, ello sólo es posible *porque* Dios ha hablado personalmente y a través de su palabra se le puede conocer como a Dios. Esto se aplica no sólo a la revelación verbal en sentido estricto, sino también (de acuerdo con esa misma revelación verbal) en el sentido de que como creador Dios habla a través de su obra, y en el sentido de que esa palabra le llega al hombre y que éste puede acogerla.

La revelación verbal recoge ese «discurso» o razonamiento y lo articula de acuerdo con su objetivo: Dios se otorga al hombre en forma de comunión de vida *(communio).* Eso se expresa en la confesión de fe: «Yahveh es Dios» (1Re 18,39 con su contexto).

El NT formula esa realidad cristológicamente, aunque refiriéndola asimismo a la *communio*: «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; pues, efectivamente, nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1Jn 1,3s). Esa referencia a la comunión juega asimismo un papel (a menudo olvidado) en el mensaje de Cristo: cuando de parte de Dios habla de él y a él se dirige, incorpora a los hombres al reino de Dios que llega con él. Así, pues, el discurso bíblico acerca de Dios ilustra en su conjunto que está omnipresente en la vida de los hombres, mas no como alguien del que se puede disponer aprehendiéndolo en nuestro discurso sino más bien como quien en el discurso desencadena una dinámica hacia él mismo, la cual, a través de Cristo como «camino» y a través del Espíritu Santo como «don», conduce a la *communio,* a la unión personal con Dios.

2) En la historia de la teología la palabra «Dios» fue un vocablo que no admitió discusiones hasta los tiempos modernos (así Tomás de Aquino, *S. th.* I, 23: «A eso todos lo llaman Dios», lo presenta como resultado de sus pruebas de la existencia de Dios). A través de los principios de la analogía los teólogos han intentado captar de manera más precisa la realidad que se esconde debajo del vocablo. En la edad moderna existe el peligro de funcionalizar el discurso acerca de Dios, convirtiéndolo a éste en un principio de la explicación cosmológica; en contra de lo cual protesta sobre todo Pascal proclamando al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» o, dicho con otras palabras, al Dios vivo de la Biblia.

3) El concilio Vaticano II (DV, especialmente 2) destaca la estrecha relación entre palabra y acto en la historia de la revelación, abriendo con ello la comprensión de un Dios que se expresa a sí mismo mediante el lenguaje y que se convierte en la condición que hace posible un lenguaje humano acerca de Dios.

4) La espiritualidad reformada, que insiste en llamar la atención sobre la importancia teológica de la palabra, ha subrayado entre otras cosas la correlación existente entre la fe y el oído. Sin embargo, no siempre se ha mantenido la importancia de la «palabra creadora» (→ *teología natural*)

5) Impulsada por los cuestionamientos que plantea la moderna filosofía del lenguaje, la teología tiene que plantearse los problemas que se relacionan sobre todo con la posibilidad de la explicación de la realidad y de su verificación a través del discurso humano.

Del debate actual se derivan entre otras cosas, por lo que al discurso acerca de Dios se refiere, los resultados siguientes: si el positivismo lógico niega cualquier sentido a la palabra «Dios» por el hecho de que no se puede verificar, hemos de decir que con ello se deja al margen todo el problema de la responsabilidad y la cuestión de sentido del hombre. Por otra parte, en el enfrentamiento con el racionalismo crítico ha quedado claro que Dios no es un factor para resolver los problemas intramundanos (en el sentido del *Deus ex machina*), pero que tampoco está lejos del mundo, de modo que puedan resolverse esos problemas *ac si non daretur Deus*, «cual si Dios no existiese» (H. Grotius). El discurso acerca de Dios no debe mezclar ni tampoco separar a Dios y al mundo. Con ello se relaciona también el hecho de que el discurso creyente acerca de Dios no puede establecer por decreto el contenido de «Dios» para el resto de la comunidad lingüística humana, sino que a Dios se le reconoce en libertad; así, pues, el discurso acerca de Dios sólo puede llamar a esa decisión libre en la medida en que da testimonio de Dios como el Dios del amor y de la esperanza. Pero el amor de Dios no sólo hay que notificarlo, hay que vivirlo también de antemano. En ese sentido el discurso acerca de Dios es siempre un anticipo. Con él se abre para los creyentes la posibilidad de intervenir con honradez y apertura en las dificultades de sus coetáneos.

Bibliografía. *a*) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 120-122; *b*) → Cognoscibilidad de Dios (bibliografía); *c*) H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, p. 39s.

WILHELM BREUNING

DISPOSICIÓN PARA LA GRACIA. → Bautismo, → doctrina de la gracia, → errores teológicos sobre la gracia, → gracia, → justificación, → libertad. En el marco de la doctrina de la gracia la disposición a la misma es la preparación del hombre a la justificación. Tal disposición ocurre como una respuesta a la llamada del amor de Dios y se realiza como una conversión total del hombre.

1) El acontecimiento de la disposición a la gracia aparece en la Biblia bajo el concepto de conversión (AT: *šub;* NT: *metanoein, epistrephein*). El verbo *šub* significa negativamente *apartarse* del pecado y, positivamente, *volverse* a Dios. Con la conversión de todo el corazón Dios otorga redención y salud, siendo éste un contenido esencial de la predicación de los profetas (Is 30,15; 44,22; Jer 18,8; 25,5; Ez 18,28; 18,32; Os 14,2-9; Zac 1,3; Mal 3,7). La iniciativa para la conversión parte de Dios: «Conviértenos a ti,

Yahveh, y nos convertiremos» (Lam 5,21). Jeremías y Oseas entienden la conversión como respuesta del hombre al amor cortejante de Dios (bajo la imagen del matrimonio: Jer 3; Os 1-3). Como preparación del hombre a la acción salvífica de Dios se encuentra a menudo en el AT el concepto de «buscar a Dios» (Dt 4,29; 1Cró 16,10; 2Cró 15,4; Sal 9,11; 34,11; Is 51,1; Am 5,4-6).

En el NT tanto Juan Bautista como Jesús abren su predicación con la llamada a la conversión del corazón *(metanoia)*, que conduce a la participación en el inminente reino de Dios (Mt 3,2; 4,17). En Mc 1,15 la conversión está en relación directa con la fe en el evangelio. Según Lc 5,32 Jesús ve lo esencial de su envío en el hecho de llamar a los pecadores a convertirse. En la predicación apostólica la conversión es el requisito previo para recibir en el bautismo el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo (Act 2,38). Y se subraya asimismo la estrecha conexión entre conversión y fe (Act 20,21; cf. Heb 6,1). El acento, sin embargo, recae sobre la iniciativa de Dios: es Jesús de quien parte la llamada a los pecadores (Mc 2,17), y es Dios el que comienza cualquier obra buena en el hombre (Flp 1,6) y es el Padre el que se atrae interiormente el corazón del hombre (Jn 6,44).

2) El problema de la disposición a la gracia se agudiza por vez primera en el enfrentamiento entre Agustín y los semipelagianos; en contra de éstos hace hincapié Agustín en que la iniciativa para la fe es un don de la gracia divina (*Ep.* 194,30; *De praed.* I, 2). Pero esa acción previa y preveniente de Dios no excluye la acción del hombre sino que la exige (*C. Iul.* I, 133). El *concepto* de disposición a la gracia sólo adquiere carta de naturaleza en la gran escolástica, que lo expresa y compendia en el axioma: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam* («A quien hace lo que está en su mano, Dios no le niega su gracia»). El joven Tomás de Aquino entendió dicho axioma como una disposición positiva a la gracia, es decir, como una disponibilidad receptiva con las fuerzas puramente naturales y humanas (*Sent.* II,28 y IV,20). Esa posición semipelagiana la superó el Aquinatense en su última fase: la preparación humana a la justificación se realiza mediante una ayuda preveniente de Dios, mediante un especial movimiento interno dado por Dios (CG III, 149, 156; *S. th.* I-II, 112,3); se trata de una disposición a la gracia habitual y suficiente (*S. th.* I-II, 113,8). Pedro Auréolo († 1322) desarrolla el concepto de disposición negativa, que más tarde defenderán resueltamente los suarezianos: tal preparación que el hombre realiza con sus propias fuerzas consiste en orillar los impedimentos a la gracia evitando los pecados. La neoescolástica rechaza la disposición positiva y admite la negativa como única que el hombre puede llevar a cabo.

3) En oposición al semipelagianismo trabaja el sínodo de Orange (529) destacando la iniciativa de Dios en el comienzo del proceso justificador: la disposición del hombre a la justificación no se pone en marcha por sus propias fuerzas, sino con la ayuda de la gracia, y en concreto con la inspiración del Espíritu Santo (Dz 178s, DS 375s). En su enfrentamiento con M. Lutero el concilio de Trento declara que en los adultos el comienzo de la

justificación tiene que partir de la gracia preveniente de Dios por Cristo; es decir, de su llamada a los hombres sin mérito alguno por parte de éstos (Dz 797, DS 1525). Los cuatro actos principales de la disposición a la gracia (fe, esperanza, amor, conversión) sólo pueden llevarse a cabo por la inspiración y la ayuda previas del Espíritu Santo (Dz 813, DS 1553). Sin embargo, el hombre no se comporta de un modo plenamente pasivo, sino que la voluntad libre del hombre, movida por Dios, coopera activamente con su asentimiento en tales actos preparatorios (Dz 814, DS 1554; cf. Dz 815-819, DS 1555-1559).

4) Antes de su reforma Lutero admitía la cooperación de una voluntad libre, y con ella una disposición a la gracia positiva y meritoria en justicia (WA 4,261s). Tras el cambio reformista, y como consecuencia de su principio *sola gratia,* excluirá cualquier disposición a la gracia (WA 56,503). Niega al hombre radicalmente cualquier fuerza positiva y ello sobre la base de la total corrupción del hombre por el pecado original y la absoluta carencia de libertad de la voluntad humana en el acontecimiento de la salvación. Y durante siglos ha prevalecido en la controversia teológica una nomenclatura inadecuada calificando a los luteranos de deterministas y a los católicos de semipelagianos. Sólo en la teología actual, y debido a una reconsideración fundamental del concepto bíblico de justificación, se advierte una aproximación en este problema. Y así también en el tema de la disposición a la gracia podría lograrse un acuerdo mediante esta fórmula: la preparación a la justificación se funda únicamente en la gracia, mas no se realiza sin la actividad personal y libre del hombre. Como la gracia —y ahí el consenso es patente— no excluye la personalidad del hombre sino que la requiere, podría decirse, por lo que respecta a la decisión personal en esa disposición a la gracia, que Dios llama al hombre por gracia a que se decida a la conversión; pero el hombre con su libertad de adulto puede decir sí o no.

5) En la disposición a la gracia como preparación a la justificación se trata del camino por el que las personas adultas llegan a la justificación de hecho. El concepto abstracto de disposición a la gracia, que la escolástica forjó con rígidas nociones aristotélicas, debería describirse o diluirse en unas expresiones bíblicas que designan el comienzo de la relación viva entre Dios y el hombre. La preparación a la justificación acontece bíblicamente como una búsqueda de Dios, como una disposición del corazón, una conversión de todo corazón, una decisión fundamental. Esa preparación al proceso justificador hay que verla en el contexto de las relaciones de gracia y libertad. Así como en todo acontecer salvífico la gracia de Dios tiene la iniciativa absoluta, y como a pesar de todo garantiza la acción autónoma de la libertad humana, bien podemos decir a propósito de los preparativos para la justificación: con una actuación amorosa, que ni se nos debe ni nosotros merecemos, Dios pone en marcha el acontecimiento de la preparación y lo sostiene; el hombre aporta en libertad sus fuerzas creativas con el fin de recorrer el camino de la preparación. Concretamente en la preparación a la justificación se desarrolla un intercambio vital entre la llamada amorosa de

Dios y la amorosa respuesta del hombre, entre la atención de Dios al hombre y la vuelta del hombre a Dios, entre la llamada de Dios y la decisión del hombre que opta por Dios.

Bibliografía. *b*) E. BRUNNER, *Dogmatik* III, Zurich 1960, p. 312-326.

GEORG KRAUS

DOCTRINA DE DIOS. → Dios, → doctrina trinitaria, → Trinidad. La doctrina cristiana de Dios es la reflexión teológica sobre la íntima realidad divina, que én la revelación bíblica se da a conocer como el Dios creador y Padre de Jesús, meta y consumación de toda la historia. En el desarrollo dogmático de los contenidos de la fe aparece normalmente como el tratado primero (→ teología dogmática).

1) La Sagrada Escritura en tanto que «narración» de la historia de Dios con Israel y como historia de Jesucristo es por esencia algo más que una doctrina de Dios; pero con ello provoca también a la teología a que dé a conocer a ese Dios, que es el mismo en la creación y en la historia de la salvación, de forma tal que la Biblia pueda leerse como la historia de ese único y mismo Dios.

2) De acuerdo con el comienzo de las → confesiones, o símbolos de fe, a los ojos de la teología dogmática siempre pareció algo evidente el comenzar con la doctrina de Dios (así ya Orígenes en *Peri arkhon*). Pero se hizo problemática la división en una doctrina general de Dios (tratado *De Deo uno*) y en una doctrina trinitaria (tratado *De Deo trino*). En la edad media Pedro Lombardo incorpora el estudio de la esencia y propiedades de Dios a la doctrina de la Trinidad. Tomás de Aquino plantea la cuestión del ser de Dios al comienzo, bajo el aspecto de la naturaleza común a todas las personas divinas. Ese orden ha conducido hasta el día de hoy al estudio de dos tratados separados, aunque hoy ya se cuestiona su vigencia. Es un orden que sólo se rige por la secuencia externa del Aquinatense, pero que no tiene en cuenta la dinámica del proyecto general. La doctrina de Dios ha de concentrarse en la Trinidad, pero debe mantenerse también el monoteísmo del AT/NT cual revelación del Dios vivo. La doctrina de Dios tal como aparece en la neoescolástica podría dar la impresión de que la doctrina general es más bien una exposición filosófica, mientras que la doctrina trinitaria a menudo ha permanecido en una abstracción difícilmente comprensible.

3) El magisterio destaca la conexión de fe y vida, sin que desarrolle una doctrina sistemática de Dios, aunque hay declaraciones absolutamente relevantes sobre Dios en la doctrina oficial (→ Dios, 3).

4) La doctrina de Dios pertenece al depósito común e indiscutible (si se prescinde de algunas tentativas racionalistas por explicar la doctrina trinitaria) de la teología cristiana, por lo cual constituye la base de un consenso fundamental entre las confesiones cristianas.

5) La doctrina cristiana de Dios tiene que ser la exposición del mensaje revelado de la Biblia. Ese mensaje tiene como centro al Dios creador y redentor de todos los hombres; pero en esa acción salvífica de Dios a través de la historia se experimenta quién *es* él en sí mismo y sabemos que «Dios es amor» (1Jn 4,8.16). Esa coordinación de historia salvífica (en la patrística griega: *oikonomia*) y de doctrina inmanente de Dios (griego: *theologia*) es una especie de axioma transcendental para toda la → teología. La doctrina dogmática de Dios tiene que explicarlo como la condición previa que da sentido a todo el desarrollo ulterior. Y ello ha de hacerse, hoy como ayer, también filosóficamente, mas no mediante la incorporación integral de la especulación filosófica en la doctrina de Dios, sino en diálogo y, llegado el caso, enfrentándose con ella.

A la doctrina actual de Dios se le plantean, además de las cuestiones estudiadas en este tratado, sobre todo los temas siguientes:

a) Importancia de la confesión de la *existencia de Dios:* la doctrina teológica tiene el cometido primordial de explicar conceptualmente esa confesión de la Iglesia (como pueblo de Dios), de modo que el hombre pueda apropiársela de forma responsable y libre (cf. Vaticano II, GS 11-22). Pero la doctrina de Dios no puede contentarse con recurrir a las experiencias del hombre corriente de hoy o de especiales «pensadores acerca de Dios», sino que ha de tomar conciencia de que el camino de Dios al hombre es Jesucristo. En él da Dios testimonio de sí con una densidad insuperable, a la vez que con un supremo despliegue de su existencia. Pero precisamente por ello no es la doctrina de Dios en sí la buena nueva de la fe, sino que lo es el propio Dios que se acredita a sí mismo. La confesión de la existencia de Dios es más que un acto intelectual; es la respuesta amorosa del hombre en su grandeza y miseria (B. Pascal). La doctrina de Dios es así en ese contexto la meditación sobre la realidad de Dios.

b) La dialéctica de *transcendencia e inmanencia de Dios,* que bíblicamente se describe a veces con las fórmulas de que Dios «habita en una luz inaccesible» (1Tim 6,16), pero que nosotros «vivimos, nos movemos y estamos en él» (Act 17,28). La comunicación se realiza a través del Hijo como «camino» al Padre (Jn 14,6) y del Espíritu Santo, que «habita» en nosotros como hondura última de Dios (1Cor 2,10-16). En la medida en que la doctrina de Dios se mantiene en esa dialéctica, puede abrir paso a un inmanentismo, que sólo conoce un contexto mundano cerrado en sí mismo, como resistir a las tentativas que pretenden exponer de forma atea la experiencia transcendental (E. Bloch) o explicarla como un apartamiento del mundo (marxismo). En forma positiva la doctrina de Dios puede mostrar que en el amor al prójimo la inmanencia de Dios, que sale al encuentro en el menor de los hermanos de Cristo, se presenta como una dinámica transcendente, en la que él, incluso habitando en una luz inaccesible, puede ser la meta del hombre no sólo teórica sino también práctica en el desarrollo de la vida diaria.

c) La *soberanía de Dios:* este concepto, que se ha desarrollado con la

doctrina del Estado moderno, ilumina contenidos importantes del poder y autoridad de Dios certificados por la Biblia (el nombre veterotestamentario de Dios, *Yahveh* lo traduce el NT por *Kyrios* = Señor): no hay instancia alguna por encima de él, ni junto a él, y dispone de toda la realidad extradivina. El mensaje y destino de Jesús ilustran sin embargo que la soberanía de Dios no es tiranía ni arbitrariedad, sino amor que llama siempre a la libertad. En la realización del puro amor de Dios y del prójimo Jesús ha sido constituido *Kyrios* (Flp 2,11), en cuyo seguimiento se muestra actual el poder de Dios como prueba del amor beatificante y adorable.

d) El enfrentamiento con *falsas concepciones* acerca de Dios: 1. El *politeísmo*, que representa la forma históricamente más difundida (aunque con múltiples variantes) de visión religiosa y vive hoy de nuevo en concepciones sincretistas dentro del medio cristiano. La doctrina cristiana de Dios no sólo llamará la atención sobre las posibles contradicciones filosóficas que pueden derivarse de varios principios divinos, sino que también señalará, siguiendo la crítica bíblica de la «idolatría» (por ej., Is 44; Sab 13-15), que en todo politeísmo late el error básico religioso de que el hombre con sus miedos y deseos puede marginarse cuando da un valor absoluto a realidades mundanas. En la confesión monoteísta de la unicidad de Dios la vida entera con todas sus energías (cf. Dt 6,5) se pone bajo la soberanía del único Bueno. Ha sido sobre todo M. Lutero el que ha llamado la atención sobre el hecho de que siempre se convierte en «dios» aquella realidad en que el hombre pone su corazón. Pero con ello se elimina ya la relación transcendental que es parte del hombre y que proporciona la base para ver, con el Vaticano II (LG 16; NA 2), en las religiones politeístas la búsqueda del verdadero Dios. 2. El *panteísmo:* saca su fascinación permanente de la idea de la unidad última de toda la realidad y del anhelo de identificación con ella. Ambas cosas rechazando todas las tendencias que van contra la unicidad de Dios, puede asumirlas la doctrina cristiana de Dios, acentuando tanto la transcendencia de Dios que «lo es todo» (Eclo 43,27) y justamente por ello no necesita del mundo como manifestación de su vida, sino que puede darle su ser propio, como explicando la inmanencia de Dios, por la que nos movemos en él (Act 17,28), pero sin fundirnos con él. La mediación entre las dos realidades y la consiguiente exclusión de las concepciones panteístas se logran mediante la → analogía.

Bibliografía. *a* y *c*) W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982; H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, p. 205s; *b*) M. BOHNKE, H. HEINZ (dirs.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott,* Düsseldorf 1985 (esp. sección II); → Dios (bibliografía), → doctrina trinitaria (bibliografía).

WILHELM BREUNING

5) La doctrina cristiana de Dios tiene que ser la exposición del mensaje revelado de la Biblia. Ese mensaje tiene como centro al Dios creador y redentor de todos los hombres; pero en esa acción salvífica de Dios a través de la historia se experimenta quién *es* él en sí mismo y sabemos que «Dios es amor» (1Jn 4,8.16). Esa coordinación de historia salvífica (en la patrística griega: *oikonomia*) y de doctrina inmanente de Dios (griego: *theologia*) es una especie de axioma transcendental para toda la → teología. La doctrina dogmática de Dios tiene que explicarlo como la condición previa que da sentido a todo el desarrollo ulterior. Y ello ha de hacerse, hoy como ayer, también filosóficamente, mas no mediante la incorporación integral de la especulación filosófica en la doctrina de Dios, sino en diálogo y, llegado el caso, enfrentándose con ella.

A la doctrina actual de Dios se le plantean, además de las cuestiones estudiadas en este tratado, sobre todo los temas siguientes:

a) Importancia de la confesión de la *existencia de Dios:* la doctrina teológica tiene el cometido primordial de explicar conceptualmente esa confesión de la Iglesia (como pueblo de Dios), de modo que el hombre pueda apropiársela de forma responsable y libre (cf. Vaticano II, GS 11-22). Pero la doctrina de Dios no puede contentarse con recurrir a las experiencias del hombre corriente de hoy o de especiales «pensadores acerca de Dios», sino que ha de tomar conciencia de que el camino de Dios al hombre es Jesucristo. En él da Dios testimonio de sí con una densidad insuperable, a la vez que con un supremo despliegue de su existencia. Pero precisamente por ello no es la doctrina de Dios en sí la buena nueva de la fe, sino que lo es el propio Dios que se acredita a sí mismo. La confesión de la existencia de Dios es más que un acto intelectual; es la respuesta amorosa del hombre en su grandeza y miseria (B. Pascal). La doctrina de Dios es así en ese contexto la meditación sobre la realidad de Dios.

b) La dialéctica de *transcendencia e inmanencia de Dios,* que bíblicamente se describe a veces con las fórmulas de que Dios «habita en una luz inaccesible» (1Tim 6,16), pero que nosotros «vivimos, nos movemos y estamos en él» (Act 17,28). La comunicación se realiza a través del Hijo como «camino» al Padre (Jn 14,6) y del Espíritu Santo, que «habita» en nosotros como hondura última de Dios (1Cor 2,10-16). En la medida en que la doctrina de Dios se mantiene en esa dialéctica, puede abrir paso a un inmanentismo, que sólo conoce un contexto mundano cerrado en sí mismo, como resistir a las tentativas que pretenden exponer de forma atea la experiencia transcendental (E. Bloch) o explicarla como un apartamiento del mundo (marxismo). En forma positiva la doctrina de Dios puede mostrar que en el amor al prójimo la inmanencia de Dios, que sale al encuentro en el menor de los hermanos de Cristo, se presenta como una dinámica transcendente, en la que él, incluso habitando en una luz inaccesible, puede ser la meta del hombre no sólo teórica sino también práctica en el desarrollo de la vida diaria.

c) La *soberanía de Dios:* este concepto, que se ha desarrollado con la

doctrina del Estado moderno, ilumina contenidos importantes del poder y autoridad de Dios certificados por la Biblia (el nombre veterotestamentario de Dios, *Yahveh* lo traduce el NT por *Kyrios* = Señor): no hay instancia alguna por encima de él, ni junto a él, y dispone de toda la realidad extradivina. El mensaje y destino de Jesús ilustran sin embargo que la soberanía de Dios no es tiranía ni arbitrariedad, sino amor que llama siempre a la libertad. En la realización del puro amor de Dios y del prójimo Jesús ha sido constituido *Kyrios* (Flp 2,11), en cuyo seguimiento se muestra actual el poder de Dios como prueba del amor beatificante y adorable.

d) El enfrentamiento con *falsas concepciones* acerca de Dios: 1. El *politeísmo*, que representa la forma históricamente más difundida (aunque con múltiples variantes) de visión religiosa y vive hoy de nuevo en concepciones sincretistas dentro del medio cristiano. La doctrina cristiana de Dios no sólo llamará la atención sobre las posibles contradicciones filosóficas que pueden derivarse de varios principios divinos, sino que también señalará, siguiendo la crítica bíblica de la «idolatría» (por ej., Is 44; Sab 13-15), que en todo politeísmo late el error básico religioso de que el hombre con sus miedos y deseos puede marginarse cuando da un valor absoluto a realidades mundanas. En la confesión monoteísta de la unicidad de Dios la vida entera con todas sus energías (cf. Dt 6,5) se pone bajo la soberanía del único Bueno. Ha sido sobre todo M. Lutero el que ha llamado la atención sobre el hecho de que siempre se convierte en «dios» aquella realidad en que el hombre pone su corazón. Pero con ello se elimina ya la relación transcendental que es parte del hombre y que proporciona la base para ver, con el Vaticano II (LG 16; NA 2), en las religiones politeístas la búsqueda del verdadero Dios. 2. El *panteísmo:* saca su fascinación permanente de la idea de la unidad última de toda la realidad y del anhelo de identificación con ella. Ambas cosas rechazando todas las tendencias que van contra la unicidad de Dios, puede asumirlas la doctrina cristiana de Dios, acentuando tanto la transcendencia de Dios que «lo es todo» (Eclo 43,27) y justamente por ello no necesita del mundo como manifestación de su vida, sino que puede darle su ser propio, como explicando la inmanencia de Dios, por la que nos movemos en él (Act 17,28), pero sin fundirnos con él. La mediación entre las dos realidades y la consiguiente exclusión de las concepciones panteístas se logran mediante la → analogía.

Bibliografía. *a* y *c*) W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982; H. VOR GRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, p. 20ss; *b*) M. BOHNKE, H. HEINZ (dirs.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Düsseldorf 1985 (esp sección II); → Dios (bibliografía), → doctrina trinitaria (bibliografía).

WILHELM BREUNING

DOCTRINA DE LA GRACIA. → Errores teológicos sobre la gracia, → gracia. Es el tratado dogmático en el que se reflexiona de forma sistemática sobre el concepto de la gracia y sus conexiones teológicas.

1) En la Biblia sólo Pablo ofrece el planteamiento para una reflexión sistemática sobre el ser y la eficacia de la gracia. Y es sobre todo en Romanos donde presenta de forma explícita la acción gratificante de Dios, tal como se dio objetivamente en la obra salvífica de Jesucristo y tal como se realiza subjetivamente en la justificación del pecador.

2) En la historia de los dogmas sólo en la época postridentina aparece la doctrina de la gracia como un tratado autónomo. Las bases para la doctrina de la gracia, de capital importancia en la Iglesia occidental, las había puesto Agustín († 430). En su enfrentamiento con el pelagianismo escribió varios tratados sobre el tema de la gracia (por ej., *De natura et gratia, De gratia Christi et peccato originali, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*). La escolástica no presenta un tratado específico sobre la gracia, sino que trata los problemas de forma dispersa. Así, en Pedro Lombardo († 1160) aparecen separadas la doctrina de Dios, la doctrina de la creación, la doctrina de la redención y la doctrina de los sacramentos. Tomás de Aquino († 1274) ordena las cuestiones de la gracia en la doctrina de la actuación del hombre, es decir, en la ética; así, la gracia es, después de la ley, el segundo principio externo en que el hombre se apoya para el recto obrar (*S. th.* I-II, 109-114). Buenaventura († 1274) pone la base para una doctrina autónoma de la gracia, y ciertamente que desde una perspectiva pneumatológica, al insertar entre la cristología y la doctrina de los sacramentos un tratado «Sobre la gracia del Espíritu Santo» (*Breviloquium* V). Sólo F. Suárez († 1619) desarrolla un tratado amplio y coherente *De gratia,* en el que adopta la división principal de gracia actual y gracia habitual. La estructura y la temática de esa obra han marcado las líneas básicas de los tratados católicos sobre la gracia hasta el día de hoy.

3) No existe una declaración oficial del magisterio en forma de tratado sobre la gracia.

4) Desde la perspectiva ecuménica hemos de señalar que la Iglesia oriental no ha desarrollado sistemáticamente la doctrina de la gracia; la gracia se estudia desde la perspectiva de la historia de la salvación en el marco de la soteriología. También en los comienzos de la reforma falta un estudio autónomo de la gracia: la concepción de la gracia, personal y cristocéntrica, que tiene M. Lutero († 1546) es parte integrante de su doctrina de la justificación. Tampoco en J. Calvino († 1564) tiene la gracia un papel autónomo; según él, la gracia se fundamenta más bien en la obra redentora de Jesucristo y se realiza en la obra santificadora del Espíritu Santo. Un estudio coherente de la gracia lo lleva a término la antigua ortodoxia protestante: del lado luterano bajo la consigna de la gracia de aplicación, y en el bando reformado bajo la consigna de la alianza de gracia.

En el actual diálogo ecuménico entre teología protestante y católica se está de acuerdo en la necesidad de cambiar la respectiva estructura básica y

tradicional de la doctrina de la gracia. Como reacción a la crítica protestante a la dispersión y objetivación de la gracia por parte de los católicos, se advierte un esfuerzo por lograr una mayor transparencia y personalización en el tratado de gracia, siguiendo el principio básico de que la única gracia es la autocomunicación del Dios trino a la totalidad personal del hombre. Y como reacción a la crítica católica, que la ha acusado de privatización y personalización de la gracia, la teología protestante se esfuerza por lograr una ampliación y concreción mayores, estudiando los aspectos comunitarios y mundanos de la gracia.

5) El estudio de la gracia se halla al presente en un estadio de transformación. Desde su concepción bíblica (la gracia como actuación amorosa y absolutamente libre de Dios para la salvación de los hombres) hay que destacar en la doctrina de la gracia las perspectivas formales siguientes: unidad, historicidad salvífica, personalidad y sociabilidad de la gracia. De acuerdo con este criterio formal aparecen como temas centrales todos los actos de amor del Dios trino certificados por la Biblia y con los que actúa en la historia para la salvación de los hombres como individuos y como comunidad.

Sobre su carácter de gracia hay que reflexionar sistemáticamente: *en principio* sobre las grandes obras historicosalvíficas de la creación, la redención y la consumación como gracia creativa, redentiva y consumadora; y *en especial* el plan salvífico fundamentalmente universal de Dios en la predestinación y después los actos historicosalvíficos particulares de Dios como la llamada de cada hombre a ser imagen e hijo de Dios, la elección y alianza como acción salutífera en el pueblo antiguo y nuevo de Dios, y la justificación y santificación de cada hombre. Esos temas capitales han de estudiarse siempre en el contexto teológico general: en la perspectiva trinitaria, haciendo hincapié en los aspectos cristológico y pneumatológico, y sin olvidar la perspectiva protológica, antropológica, eclesiológica, sacramental y escatológica.

Cuando de acuerdo con la división principal en actuación gratuita básica y especial, la doctrina de la gracia se subdivide en general y particular, y cuando se acomodan a este esquema las cuestiones básicas tradicionales, es posible trazar el plan básico del estudio de la gracia como el que aparece en el esquema adjunto.

Finalmente, desde tales supuestos hay que solucionar la cuestión del lugar sistemático de la doctrina de la gracia: en todos los tratados dogmáticos el carácter de gracia de la acción salvífica divina representa una perspectiva fundamental. Como tratado propio, el de la gracia podría aparecer en consecuencia detrás de todos los otros tratados. Y ello porque, a la manera de una visión de conjunto y clara, puede mostrar que todas las relaciones entre Dios y el hombre están determinadas por la gracia, es decir, por la acción amorosa y absolutamente libre de Dios.

ESQUEMA DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA

Doctrina general de la gracia			
Esencia de la gracia	Acción amorosa absolutamente libre de Dios para la salvación de los hombres	Gracia en sentido amplio	Acciones del Dios trino fundamentales en la historia de la salvación
Características fundamentales según la Biblia	Personal Dinámica Óntica Histórica Comunitaria Mundana	Las tres grandes obras de la historia de la salvación	Creación: gracia creativa Redención: gracia redentiva Consumación: gracia consumativa
Determinaciones básicas formales	Indebida Necesaria Universal Ilimitada	Presencia trinitaria	Inhabitación: comunión personal del Dios uno y trino con los hombres

Doctrina especial de la gracia			
Gracia en sentido restringido	Actos especiales del Dios uno y trino en la historia de la salvación	Conexiones: gracia y...	Problemas especiales
		Plan salvífico protológico	Predestinación
Fundamentación individual	Llamada de cada hombre: – imagen de Dios – hijo de Dios	Universalidad de la salvación	Voluntad salvífica universal de Dios
		Autonomía humana	Gracia y libertad
Comunicación social	Elección y alianza: – antiguo pueblo de Dios (Israel) – nuevo pueblo de Dios (Iglesia)	Idea de recompensa	Mérito y obras
		Fuerzas básicas de la relación con Dios	Virtudes teológicas: – fe – esperanza – amor
Realización individual	Justificación y santificación de cada hombre		

Bibliografía. → Gracia; *b*) K. LEHMANN, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein. Teilhabe am göttlichen Leben,* en W. KASPER (dir.), *Gegenwart des Geistes,* Friburgo de Brisg. 1979, 181-204; J. MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* HDG III, 5*b*, Friburgo de Brisg. 1980; H. MÜHLEN, *Gnadenlehre*, en H. VORGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (dirs.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* III, Friburgo de Brisg. 1970, 148-192.

GEORG KRAUS

DOCTRINA TRINITARIA. → Discurso acerca de Dios, → doctrina de Dios, → errores trinitarios, → *Filioque*, → Trinidad, → unicidad de Dios. La doctrina trinitaria elabora conceptos con los que poder formular en forma de confesión de fe la revelación del NT acerca del Dios uno y trino, presenta de forma coherente esa revelación y permite conocer su sentido como centro de la fe cristiana.

1) La Sagrada Escritura no ha desarrollado teología trinitaria alguna en el sentido de esa descripción. Pero constituye la base de la misma porque, sobre el fundamento del monoteísmo veterotestamentario, habla de Dios en el NT como Padre, Hijo y Espíritu Santo, a la vez que presenta los primeros planteamientos para un razonamiento sobre ese misterio al hacer ciertas afirmaciones sobre las relaciones del Padre y del Hijo, y de ambos con el Espíritu Santo.

2) La doctrina trinitaria en sentido estricto se inicia históricamente con el problema de cómo puede conciliarse el monoteísmo del AT (y de la filosofía) con la revelación bíblica de que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero, sobre todo, intenta exponer la relación dialógica de Jesucristo con el Padre de forma que se mantenga la unidad de Dios. Eso ocurre siempre eliminando las concepciones mentales insatisfactorias.

En la *primera fase* de la explicación teológica se declara, en contra del monarquismo modalístico, que la interpretación trinitaria de la historia de la creación y de la salvación no describe sólo un modo de la *acción divina ad extra,* sino que ahí se nos revela *la vida íntima de Dios mismo.* Conceptualmente, eso se mantiene con la distinción entre *oikonomia* (acción de Dios hacia fuera) y *theologia* (vida inmanente de Dios).

La *segunda,* y decisiva, *fase* del desarrollo teológico llega con el enfrentamiento a los arrianos, que por su parte habían partido de su concepción helenística de Dios. Los griegos pudieron representarse un descenso y ascenso graduales y escalonados de los seres desde la perspectiva de Dios. En uno de esos grados (y ciertamente que el más alto de cuantos podían darse) puso Arrio al Hijo. Eso era algo que resultaba comprensible al pensamiento griego, pero tal concepción no hacía justicia a las afirmaciones bíblicas; esa representación de Dios no podía entenderlo como puro amor. Y, en contra de Arrio, el concilio de Nicea (325) confiesa que el Hijo está inequívocamente en el plano ontológico de Dios. Es «del mismo ser que el Padre» *(homousios),* y por tanto no es una criatura (por elevada y eminente que se la suponga). En el período siguiente a ese concilio se asegura la recta comprensión del *homousios,* de la misma naturaleza. En esa labor se distinguen sobre todo Atanasio y los denominados tres capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa). Su teología supera la concepción griega de Dios en un punto decisivo. Para ellos el Hijo no es un ser intermedio entre el Dios (en sí y por sí totalmente) inalcanzable y el mundo, sino que es mediador *como* Hijo y no menor que el Padre en el ser divino, aunque reciba su ser Hijo del Padre. Así, pues, Dios (el Padre) ya no aparece en la autarquía absoluta de un ser — y ése es el punto realmente decisivo de tal

concepción—, que vive total y absolutamente para sí; más bien se caracteriza por su movimiento hacia el Hijo. Y el Hijo se caracteriza por mostrarse como quien lo recibe todo del Padre. El ser uno del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo. Es racionalmente comprensible el pensar la cualidad absolutamente diferenciadora de lo divino como la ausencia de principio y origen que descansa y se apoya en sí misma; el arriano Eunomio defendió tal doctrina. Pero la doctrina trinitaria de la Iglesia lo rechaza: el ser sin principio del Padre no culmina en su autarquía, sino en que es origen *para* el Hijo y el Espíritu. De esta forma Dios aparece al conocimiento creyente claramente como amor.

La *tercera fase* de la doctrina trinitaria intenta resolver el problema que se derivaba de la concepción sostenida hasta entonces: si el Padre, el Hijo y el Espíritu sólo «tienen» un único ser, también ha de poder expresarse lingüísticamente su mutua y real distinción. Si los «tres» viven la única vida de Dios sólo en una única naturaleza transformada en sostén individual (al modo como la especie *hombre* se realiza en distintos individuos humanos), en tal caso Padre, Hijo y Espíritu serían (numéricamente) tres dioses *(triteísmo)*. En la segunda mitad del siglo IV, y en el entorno de los capadocios, se mantuvo la doctrina contraria de que el Padre vive la misma y única vida de Dios como *dador*, el Hijo como *receptor* y el Espíritu como *quien procede* del Padre «por» el Hijo. La distinción está, pues, en el ámbito de las *relaciones*, que justo como «contraposiciones» sostienen justamente la *única* y efectiva comunidad de la vida divina. Conceptualmente, esa singularidad de los «portadores» del ser o naturaleza única se designan *hipóstasis*. El término deriva del neoplatonismo, en el que designa los distintos grados del sistema jerárquico de la realidad; tiene, por tanto, un sentido subordinacionista. Así lo utiliza también Orígenes. Y rechazando tales tendencias el concilio de Nicea sólo había hablado de *una* hipóstasis divina (Dz 54, DS 126). Pero ahora ese concepto adquiere una condición totalmente nueva en la teología trinitaria: sólo se puede pensar en plural como «tres hipóstasis», si las relaciones divinas de origen se conciben estrictamente sobre la base del dogma de Nicea como «una naturaleza» o esencia. Los *procesos* vitales que derivan de la única vida de Dios se expresan lingüísticamente así: el Padre es el principio sin principio; el proceso vital que constituye al Hijo se denomina *engendrar;* y el proceso vital que constituye al Espíritu se denomina en Oriente *procesión (ekporeusis)* y en Occidente *espiración (spiratio)* —en el Occidente el término «procesión» o *processio* se emplea para el Hijo *y* para el Espíritu—. Éste sigue siendo un punto de controversia en Oriente y Occidente al momento de precisar en qué relación están el Padre y el Hijo a propósito de la procesión del Espíritu.

En una *cuarta fase* de la teología trinitaria se buscan sobre todo analogías o «modelos» con los que poder representarse de alguna manera los procesos vitales intratrinitarios. Agustín desarrolla la denominada teología trinitaria *psicologista*, a partir de la fenomenología de la vida del espíritu humano. En el conocimiento y en el amor ve Agustín una relación del hombre consigo

mismo, pero que a la vez va más allá de él. El conocimiento lo vincula con el engendrar y el acto de amor con la espiración del Espíritu. Cierto que a través de este modelo no se ve por qué se constituyen a partir de ahí las personas divinas.

En la edad media Ricardo de San Víctor proyecta una analogía a partir de la fenomenología del amor mostrando a Dios como amador (Padre), amado (Hijo) y coamado (Espíritu), en el sentido de una consumación del diálogo amoroso del Padre y del Hijo. Tomás de Aquino sigue la línea agustiniana, aunque acentuando también y sobre todo la teología de las relaciones. El problema está aquí en concebir como amor la estructura formal y abstracta de una relación. Y eso es lo que intenta resolver Buenaventura principalmente, moviéndose dentro de la tradición griega y victorina.

3) En el desarrollo de la teología trinitaria hay que contar como estaciones importantes del magisterio eclesiástico, además de los símbolos de fe de la Iglesia antigua (Dz 54, 86; DS 125, 150), las siguientes asambleas eclesiales: el sínodo de Toledo (675: Dz 275-281, DS 525-532); el concilio IV de Letrán (1215) con la confesión de fe contra los albigenses y cátaros (Dz 428, DS 800) y la condena de Joaquín de Fiore (Dz 431-432, DS 803-806); y el concilio unionista de Florencia en 1442 (Dz 703s, DS 1330s).

4) Entre las confesiones cristianas no existe hoy ninguna controversia acerca del contenido central de la teología trinitaria. De ahí que represente una parte fundamental del consenso entre los cristianos.

5) La doctrina trinitaria constituye a no dudarlo el capítulo más difícil de la teología dogmática cristiana. La grande y permanente dificultad no está sólo en el hecho de que persigue el misterio íntimo de la vida de Dios, que se demuestra inalcanzable para el pensamiento humano. Se deriva también del dato de que todos los conceptos utilizados con tal fin pertenecen a una manera de pensar que se orienta por la realidad específica y delimitable de las cosas individuales, mientras que la realidad singular de Dios como el Dios de una esencia o naturaleza en tres personas hay que verla como un dar, un recibir y un derramarse amoroso.

De ahí que todas las analogías, modelos y paradigmas resulten criticables. Pero, a la inversa, a través de ellos la doctrina trinitaria puede al menos dar a entender la fecundidad y vitalidad de este misterio para la fe y para la vida creyente.

PANORÁMICA SOBRE LA TERMINOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

Según la doctrina de la Iglesia en la teología trinitaria hay que mantener tres series de afirmaciones:

a) Dios es Padre,
Dios es Hijo,
Dios es Espíritu Santo.

Con lo cual se hacen afirmaciones esenciales: Dios es trino y uno *(Deus est Trinitas)*. De ahí que sean afirmaciones convertibles:

b) El Padre es Dios,
el Hijo es Dios,
el Espíritu Santo es Dios.

Pero al mismo tiempo es necesario mantener la diferencia. Lo cual conduce a esta otra serie de afirmaciones:

c) El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo,
el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo,
el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo.

La teología trinitaria intenta hacer patente mediante conceptos la coherencia interna de tales afirmaciones. Para ello se ha desarrollado en la historia del dogma una terminología propia. Sus términos más importantes son éstos:

Espiración	*Spiratio*	Designación del proceso vital en Dios que permite conocer al Espíritu Santo en su singularidad. Se distinguen: – una espiración activa: actividad del Padre y del Hijo (= por el Hijo), – una espiración pasiva: el Espíritu como «resultado» de esa actividad.
Procesión	*Processio*	Designación del proceso vital en Dios por el que se puede conocer la singularidad del Hijo y del Espíritu Santo. Hay, por lo mismo, dos procesiones: – del Hijo respecto del Padre (generación), – del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo (= por el Hijo) (espiración).
Naturaleza	*Natura*	Designación de la *única* esencia divina.
Noción	*Notio*	Designación de los procesos vitales en Dios que expresan la «propiedad» de las tres personas como relaciones *(relationes)*, que objetivamente se identifican con las propiedades.
Pericoresis	*Circumincessio*	Concepto para la vida intradivina que afirma que las tres divinas personas en su mutua referencia relacional se interpenetran mutuamente por entero (*cedere:* penetrar en algo).
	Circumincessio	En la terminología latina se verá el «resultado» como algo más estático (*sedere:* sentarse). El concepto de pericoresis pone en claro que el ser de Dios es *amor* en su raíz más íntima y profunda.
Persona	*Persona (hypostasis)*	Designación de lo que distingue al Padre, al Hijo y al Espíritu en la unidad de la única esencia divina (→ personas en Dios). La persona es el sujeto de los procesos vitales divinos.

Propiedad	*Proprietas*	Designación de las oposiciones relativas entre las personas divinas, fundadas en el tipo del dar y del recibir de la esencia divina. Sostienen, pues, la propiedad de las personas. Se dan cinco propiedades (o nociones). Se reconoce – al Padre porque no tiene principio y porque engendra y espira; – al Hijo, porque es engendrado y espira; – al Espíritu, porque es espirado.
Relación	*Relatio*	Designación de las mutuas relaciones de las personas divinas dentro de la vida divina. Objetivamente no dice nada por encima del concepto de *persona* (de ahí que Tomás de Aquino designe las relaciones divinas como *relationes subsistentes*), pero indican el modo del ser persona. Hay, en consecuencia, cuatro relaciones: generación activa y pasiva, espiración activa y pasiva, que convienen así a las tres personas: – Padre: generación activa, espiración activa; – Hijo: generación pasiva, espiración activa; – Espíritu: espiración pasiva.

Se deriva así la siguiente fórmula breve de la doctrina trinitaria de la Iglesia: *Sunt quinque notiones, quattuor relationes, tres personae, duae processiones, una natura, nulla probatio.* Es decir: que en la Trinidad hay cinco nociones (o propiedades), cuatro relaciones, tres personas, dos procesiones, una naturaleza y *ninguna* prueba. Ni siquiera los conceptos pueden eliminar el misterio, pero sí que lo presentan como tal claramente.

Bibliografía. *a*) M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* II, St. Ottilien 1972; *b*) L. SCHEFFCZYK, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, MySal II, 146-220; A.M. RITTER, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, en C. ANDRESEN (dir.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Gotinga 1982, 99-221; F. COURTH, *Trinität in der Scholastik*, HDG II/1*b*, Friburgo de Brisg. 1985.

WILHELM BREUNING

DOGMAS MARIANOS. → Cristología, → dogma y declaración dogmática, → evolución de los dogmas, → mariología, → tradición. Dogma es en general la forma de expresión vinculante del testimonio cristológico, contenido en la Biblia y recibido por la Iglesia, una forma de expresión que se hizo necesaria a través del desarrollo histórico. En ese sentido también los dogmas marianos son exposiciones similares de la revelación cristológica. Y como tales nunca son meros principios doctrinales, sino que siempre son a la vez una respuesta de alabanza a las maravillas que Dios obró en María.

De esta manera los dos últimos dogmas marianos, el de la concepción inmaculada y el de la asunción a la gloria de Dios pretenden ser un acto de adoración a Dios.

1) La Sagrada Escritura descubre una estrecha relación entre el testimonio cristológico y la imagen de María. Así, el dogma de la → maternidad divina de María se fundamenta en la Biblia en la medida en que la confesión de Jesús como *Señor* (Lc 1,43) incluye también a su madre. El dogma de la encarnación operada por el Espíritu Santo (→ virginidad de María) es, según la visión bíblica, una confesión de Cristo, ya que proclama a Jesús como Hijo de Dios (Lc 1,31s). El dogma de la concepción sin pecado original apunta a María como la agraciada (Lc 1,28.30) y elegida para madre del redentor (Lc 1,31-33). El dogma de la → asunción de María a la gloria de Dios concreta la fe bíblica de la elección (Ef 2,5s) y de la resurrección (1Cor 15,20-23) en la persona de María.

DOGMAS MARIANOS

Designación	*Declaración del magisterio en*	*Contenido*
Maternidad divina	Concilio de Éfeso (431)	A María se la puede llamar madre de Dios *(theotokos)* por la unión personal de Jesús con el *Logos* divino.
Virginidad: concepción de Jesús operada por el Espíritu Santo	Símbolo bautismal (desde el siglo III)	La encarnación de Jesucristo en el seno de María supera las leyes intramundanas de la generación y el nacimiento; ha de atribuirse a la acción específica del Espíritu Santo.
Virginidad perpetua	Símbolos bautismales (primero en Oriente) (desde el siglo IV)	María se ha consagrado para siempre a su Hijo; el nacimiento del redentor es el comienzo de la creación nueva, que santifica y exalta a la naturaleza humana.
Ausencia del pecado original, concepción inmaculada	Pío IX (1854)	Desde el comienzo de su existencia María es elegida y agraciada para la unión más íntima y vital con Cristo; con otras palabras, y en una formulación negativa: es preservada del pecado original.
Asunción de María a la gloria de Dios, glorificación personal de María	Pío XII (1950)	Cumplida su vida terrestre, María fue asunta de modo *total e indiviso* a la gloria de Dios que completa y consuma todo lo terreno.

2) La prueba más elocuente de la historia de los dogmas en pro de la conexión entre confesión cristológica y dogma mariano la proporciona la resolución del concilio de Éfeso (431); en virtud de la identidad personal del *Logos* divino con el hijo corporal de María, bien se la puede llamar a ésta «engendradora —es decir, madre— de Dios» (Dz 113, DS 252). La regulación lingüística que ahí se opera de hecho entrará a formar parte después, cual «comunicación de idiomas», de los conceptos fundamentales de la cristología. Una estructura similar presentan las relaciones de la fe cristológica con el dogma mariano en la proclamación de la concepción virginal de María. Desde el siglo III forma parte espontánea del contenido de los símbolos de la fe. El dato se recogió con vistas a la afirmación de la humanidad completa del redentor y a su reconocimiento simultáneo como Hijo de Dios. El honor y la santidad del Señor fueron más tarde el motor propulsor también para el desarrollo del dogma de la inmunidad del pecado original por parte de María; el que también para ella contase la obra redentora de Cristo será un pilar indispensable para el desarrollo de ese dogma. Asimismo, el dogma de la transfiguración corporal de María tiene conexiones cristológicas al aplicar a la discípula creyente del Señor (Lc 11,27s; 8,20s) la promesa de su hijo: «Donde yo estoy estará también el que me sirve» (Jn 12,26; cf. igualmente 17,24). Ese estar junto al Señor sólo puede significar para el pensamiento escolástico el estar en cuerpo y alma, que es como decir por entero y sin divisiones, junto a Cristo de un modo personal.

3) Pese a que Pío XII entendió la proclamación del dogma de la glorificación corporal de María como un acto de homenaje a Dios, como confesión de Cristo y sólo en tercer lugar como exaltación y alabanza de María, renunció sin embargo a ulteriores declaraciones *ex cathedra* acerca de María. Y así, las cuestiones en concreto relativas a la → mediación de María, que por entonces se discutían, las dejó a la libre controversia de los teólogos (R. Leiber, StdZ 163 [1958-1959] 86).

Tampoco el Vaticano II tuvo la intención de «proponer una completa doctrina acerca de María, ni tampoco dirimir las cuestiones no llevadas todavía a una plena luz por el trabajo de los teólogos» (LG 54). Desde su perspectiva cristocéntrica y eclesiológica expuso con orden y formulación nuevos la doctrina tradicional. Su afirmación básica es la maternidad divina y virginal de María (LG 52, 61). Con vistas a ese servicio «fue enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular» (LG 56). También su consumación gloriosa miraba a su plena semejanza con Cristo (LG 59). El concilio presenta los dogmas marianos desde una perspectiva ecuménica, aunque los hermanos separados han de oír la doctrina católica de un modo correcto y sin malentendidos (LG 67; UR 20).

4) Para la Iglesia oriental la maternidad divina es *el* dogma mariano por excelencia: a esa maternidad se ordena la virginidad perpetua. Pero esa Iglesia confiesa también la santidad absoluta de María, así como su perfecta consumación en el cielo. Por ello, y en lo que al contenido se refiere, man

tiene el sentido de las dos últimas definiciones dogmáticas de la Iglesia occidental acerca de María, aunque las rechaza por motivos formales (su proclamación por parte del papa).

En la doctrina de fe luterana María tiene su sitio en la cristología que se fundamenta en los concilios antiguos. Se menciona su nombre para poner de relieve la humanidad verdadera de Jesucristo. En virtud de la doctrina de la comunicación de idiomas a María se la llama verdadera Madre de Dios (FC VIII, 12.24, en BSLK 806, 1024). Apoyándose en los evangelios de la infancia y en los símbolos antiguos de la fe, los escritos confesionales luteranos designan a María como la virgen gloriosa, pura y santa (ASm, p. I, IV, en BSLK 414; FC VIII 24, BSLK 1024). También para los escritos confesionales reformados la maternidad virginal de María pertenece a las afirmaciones básicas sobre la misma. La sombra del Espíritu Santo significa para María que concibe a Cristo ya santificada y que le da la vida como llena de gracia. Por la santificación purificadora del Espíritu Santo María es la virgen pura y santa. Se rechaza el desarrollo romano-católico de los dogmas por su insuficiente fundamentación bíblica, y porque ahí el magisterio se convierte a sí mismo en fuente de revelación. Además, en los dos dogmas marianos últimos falta el sentido cristológico fundamental.

5) La mediación sistemática puede arrancar del convencimiento común de que el testimonio cristológico de la Biblia es el centro indispensable de la confesión cristiana. Desde ese fundamento habrá que intentar el acuerdo acerca de si sólo puede considerarse como cimentado en la Biblia lo que en estricta derivación lógica se desprende del tenor literal de los distintos versículos de la Sagrada Escritura. ¿No puede considerarse también como realidad fundada en la Biblia aquella cuya apropiación terminológica sólo está en la Biblia de modo esquemático y vacilante? Indirectamente los reformadores han dado una respuesta afirmativa a esa pregunta al llamar madre de Dios a María y al hablar de su dotación sanante y purificante para su singular servicio historicosalvífico. Si el concepto de dogma aparece como demasiado estrecho y si no destaca con la suficiente relevancia el sentido cristológico en los dos últimos dogmas marianos, sería conveniente utilizar el concepto de *signo* como puente para el diálogo ecuménico. Para el luterano P. Meinhold (*Maria*, 40) María es desde la perspectiva de Jesús el signo «para una humanidad prendida en la renovación y que va al encuentro de su consumación»; el signo «de la gravedad radical y del amor generoso de Dios»; el signo «en el sentido de anticipo de lo perfecto» y consumado, el signo «de lo que la fe ha de esperar». De cara al ecumenismo se habría logrado mucho si las afirmaciones católicas y protestantes sobre María pudieran encontrarse bajo este denso concepto de signo.

Bibliografía. *a*) J. RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977; L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 266-291; P. MEINHOLD, *Maria in der Ökumene*, Wiesbaden 1978; A.G. AIELLO, *Dogmi*, en ST. DE FIORES y S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Turin 1985, p. 484-499; *b*)

G. SOLL, *Die Gegenwart Christi im Werdegang der Mariendogmen*, en L. LIES, *Praesentia Christi*, FS J. Betz, Düsseldorf 1984, 474-485; O. SEMMELROTH, *Die christologische Bedeutung der marianischen Dogmen*, EphMar 23 (1973) 425-436; J. KALOGIROU, *Marienlehre und Marienverehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie*, IKZ 68 (1978) 2-28; *c*) G. BESUTTI, *Bibliografia mariana 1973-1977*, Roma 1980, 147, 167-172.

FRANZ COURTH

DOGMA Y DECLARACIÓN DOGMÁTICA. → Canon, → confesión de fe, → historia e historicidad, → magisterio eclesiástico, → teología dogmática. Se entiende por *dogma* una afirmación doctrinal vinculante para el cristiano, en que, con modelos lingüísticos establecidos por la Iglesia, se expone una verdad revelada en un determinado momento histórico, que esta referida a la práctica cristiana y que de ese modo se conserva en su contenido permanente (dogma en sentido estricto). Una *declaración dogmática* es un juicio que presenta, fundamenta, expone o lleva a cabo la preparación de un dogma futuro con los contenidos de la fe cristiana transmitidos por la Iglesia (dogma en sentido amplio).

1) El proceso de la formación del canon es, como la redacción de muchos escritos pertenecientes al mismo, un hecho dogmáticamente vinculante: hay que declarar de una vez para siempre qué afirmaciones son importantes para la salvación y son normativas de la fe. En los «escritos doctrinales» del AT puede advertirse el esfuerzo por presentarlos reunidos. El NT puede describir la vida de la Iglesia como un «permanecer en la doctrina» o en las «tradiciones» (Act 2,42; 1Cor 11,2; 2Tes 2,15; 1Tim 4,16; 2Tim 1,13). Éstas se expresan en *conceptos* cargados de teología como «luz», «vida», «cruz», «Hijo del hombre», en *fórmulas confesionales* (por ej., Mt 16,16; 1Cor 12,3; 15,3-5) y sobre todo en las diversas *exposiciones de la experiencia con Jesús* como Cristo resucitado y exaltado (anuncios de la pasión y relatos pascuales). La palabra «dogma» se encuentra en varios pasajes, designando decretos y edictos políticos (Lc 2,1; Act 17,7; Heb 11,23), la Ley de Moisés (Ef 2,15; Col 2,14) o las resoluciones del llamado concilio de los apóstoles (Act 16,4).

2) Históricamente la palabra dogma significa *opinión, doctrina, conclusión, axioma, orden.* Desde los padres apostólicos se aplica también a las enseñanzas y prescripciones de Jesús y de los apóstoles (Ignacio de Antioquía, *Magn.* 13,1; *Didakhe* 11,3), y fue gracias al amplio espectro de su significación que en el siglo XIX pudo imponerse como término técnico de la teología católica. Para ello fue determinante el uso que de la palabra hizo Vicente de Lérins († antes del 450), el cual llama *dogma catholicum* a «lo que se creyó en todas partes, siempre y por todos» (*Commonit.* 2), así como el decreto del emperador Justiniano († 565), que declaró ley imperial las conclusiones de los primeros concilios cual «verdaderos dogmas de Dios». En la Iglesia antigua esa realidad se tradujo por «fe» (*pistis*), «exposición de la

fe» *(ekthesis tes pisteos)*, «doctrina» *(didaskalia)* o «confesión» *(homologesis)*.

En la edad media se hablaba de *doctrina (catholica)*, designando como *articulus fidei* (literalmente miembro de un gran conjunto de verdades de fe) a cada uno de los elementos. Sólo desde aproximadamente 1850 se aceptó la palabra «dogma» en el vocabulario del magisterio eclesiástico, habiéndose impuesto desde entonces. La raíz teológica del dogma y de la declaración dogmática es la confesión cristiana de la Iglesia como expresión de la idea que tiene de sí misma. Tenía que estar axiomáticamente establecida para la catequesis, la predicación y la autodefensa. Eso ocurrió primero en los símbolos o confesiones de fe, utilizándola después preferentemente los concilios en forma de declaración doctrinal (cf. Calcedonia, Dz 148, DS 301: «Enseñamos que se ha de confesar que...») y no pocas veces cual rechazo explícito de una falsa opinión (cf., por ej., el Tridentino, Dz 811, DS 1551 y con mucha frecuencia: «Quien dice que..., sea anatema»). Mientras que los dogmas de la antigüedad eclesiástica son preferentemente antiheréticos, los de los tiempos modernos prefieren ser una alabanza de las obras de Dios (así los dogmas marianos de 1854 y de 1950). En el siglo XX la historicidad del dogma se trocó en el problema capital de la doctrina del conocimiento teológico, y ello no sólo por principio sino también con vistas a las necesidades de trasladar los dogmas y las declaraciones dogmáticas a los nuevos contextos socioculturales (por ej., a la situación del tercer mundo, de la mujer, etc.). De ahí que en el Vaticano II ya no se definiera formalmente ningún dogma, sino que se dieron orientaciones pastorales aunque con declaraciones de fe vinculantes.

3) En el concilio de Trento todavía se emplea la palabra dogma en un sentido indiferenciado como regla de fe (Dz 784, DS 1505) o como afirmación falsa (Dz 988, DS 1825: *falsum dogma*). Para la comprensión moderna de los dogmas fue determinante la declaración del Vaticano I, según la cual ha de creerse todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura y en la tradición «y que la Iglesia en resolución solemne o a través de la predicación ordinaria y general manda creer como revelado por Dios» (Dz 1782; cf. 1800, 1816, 1839; DS 3011; cf. 3020, 3041, 3073). El elemento de la historicidad es aceptado por el magisterio (cf. n.º 5) según los planteamientos del Vaticano II (GS 62) en la declaración *Mysterium Ecclesiae*, de la Congregación para la doctrina de la fe (15 de febrero de 1975).

4) Dogmas y declaraciones dogmáticas son por naturaleza ecuménicos, porque quieren tener en cuenta la fe de toda la Iglesia; y, a la inversa, desde cada comunión eclesial concreta han de transmitirse a las demás contribuyendo así a eliminar las divisiones. Para la ortodoxia son dogmas los establecidos por los concilios de la Iglesia antigua, que fueron admitidos por toda la Iglesia como verdades doctrinales aceptadas con obediencia inteligente, que más tarde la teología habrá de interpretar, testificar la liturgia y asimilar la conciencia creyente de los fieles. Martín Lutero, y con él muchos de los reformadores, somete en principio los dogmas en tanto que afir-

maciones dogmáticas hechas por las instancias eclesiásticas a una crítica severa, puesto que todos los artículos de la fe ya están contenidos en la Sagrada Escritura. De hecho, sin embargo, aceptaron las declaraciones dogmáticas de la Iglesia antigua reconociéndolas como conformes con la Escritura. En el puesto del dogma aparece la *confesión* cual respuesta humana al mensaje salvífico de la justificación, en la cual encuentra la Iglesia su identidad. Y se conserva en los *escritos confesionales,* que es como decir en escritos doctrinales con acento parenético. El concepto de dogma que había caído en descrédito sólo volvió a rehabilitarse en el siglo XX por obra de K. Barth como juicio creyente asumido y autorizado por la Iglesia.

5) Los dogmas y declaraciones dogmáticas han de entenderse desde la realidad de la *doctrina* cristiana. Por la misma se entiende a su vez el conjunto de las verdades que es necesario creer, que derivan como verdades del hecho de la resurrección y exaltación de Jesús y de las cuales llegan la salvación y la vida. El dogma es por lo mismo un sector que, por determinados motivos históricos, hubo que declarar, exponer o defender, aunque siempre se trata de una verdad revelada y contenida en la Sagrada Escritura. De ahí la obligación que incumbe al magisterio eclesiástico respecto de los dogmas propiamente dichos, y a la teología respecto de las declaraciones dogmáticas. Y de ahí también se derivan las notas distintivas de ambas realidades. Son, en efecto: *a*) *Afirmaciones experimentales,* ya que en cuanto explicación del mensaje revelado son forma y encarnación lingüística de la experiencia pascual; por ello les corresponde siempre el componente de la alabanza (griego *doxa*). *b*) *Datos objetivos,* por ser expresión de una verdad y realidad, que la comunidad eclesial reconoce y que se viven en la práctica. Este elemento tiene como consecuencia que el dogma sea a la vez regulación lingüística, pues que de otro modo no sería posible anunciar y transmitir el testimonio de fe. Y por ello el dogma tiene carácter de utilidad. *c*) Son *declaraciones temporales,* afirmaciones condicionadas por la historia; de ahí que haya de tenerse en cuenta para su interpretación: 1. Su condicionamiento lingüístico, ya que no existe un lenguaje supratemporal y absoluto, con lo cual todo dogma se expresa de una manera incompleta, poseyendo la realidad una abundancia de sentido que supera a la fórmula. 2. El condicionamiento de su horizonte, puesto que cada dogma está primordialmente referido a la situación en la cual y para la cual se define, con la que nunca se agota su sentido. 3. Su condicionamiento por la situación, toda vez que no es la expresión académica y serena de una autorreflexión creyente, sino que en la mayoría de los casos es la reacción a un determinado reto y por tanto objetivamente incompleto, ya que puede decir más sobre el conjunto de temas a los que se recorta. 4. Su condicionamiento a un modelo, pues, al pretender ser el dogma una explicación de la Sagrada Escritura, ha de servirse de determinados modelos con los que hacer (más) inteligible lo que es difícil de comprender (la afirmación bíblica). Ahora bien esos modelos siempre resultan en cierto modo indiferenciados frente a la realidad, hasta el punto de que persiste una falta de inteligibilidad.

Todos estos condicionamientos no se deben al carácter incognoscible de la verdad, sino a la limitación de la naturaleza humana, así como a la libre dirección de Dios en la historia, que por ese camino conduce a la Iglesia hasta la verdad total. De todo ello se sigue que la fe nunca puede vivir del dogma formalmente definido (sobre todo cuando muchos contenidos de fe importantes nunca fueron definidos de ese modo), sino que debe de permanecer abierto al conjunto de la revelación que se formula en la declaración dogmática. De ahí que cada interpretación de un dogma tenga que atenerse a los mentados condicionamientos y al conjunto de la fe y ahí tenga que preservar precisamente la verdad del dogma y establecer su obligatoriedad.

Cuando tenemos esto ante los ojos pueden establecerse como propiedades *del dogma* las siguientes: 1. Es expresión de la verdad revelada. 2. En la forma de un juicio (axioma doctrinal). 3. Es expresión infalible de la fe. 4. Por lo mismo obligatorio en conciencia. 5. A pesar de haber surgido en virtud de unos determinados problemas históricos.

Las propiedades de la *declaración dogmática* son éstas: 1. Es una afirmación verdadera. 2. Precisa la fe. 3. Tal como la Iglesia la confiesa. 4. Se ha dado en virtud de una determinada situación histórica. La historicidad esencial de ambas realidades dogmáticas, así como su necesidad, obedecen al hecho de que en su núcleo esencial son expresión de la fe testificada y vivida por toda la Iglesia. Mas como expresión de la vida no pueden aprehenderse de un modo cuantitativo, por lo cual tampoco cabe dar una respuesta a la pregunta de cuál es el *número* de dogmas obligatorios.

Bibliografía. *a*) W. BEINERT, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Ratisbona 1985; *b*) F. FINKENZELLER, *Glaube ohne Dogma?*, Düsseldorf 1972; A. GANOCZY, *Einführung in die Dogmatik*, Darmstadt 1983; *c*) C.H. RATSCHOW, U. WICKERT, *Dogma*, TRE IX, 1981, 26-41.

WOLFGANG BEINERT

DUALISMO. → Alma, → cuerpo, → estado intermedio, → ley y evangelio, → maniqueísmo, → monismo, → teoría evolutiva y fe creacionista. En *sentido amplio*, el dualismo indica una relación tensa entre dos realidades polares, ordenadas y referidas la una a la otra; *en sentido estricto*, es la contraposición de dos principios, que no pueden derivarse uno del otro y que son incompatibles entre sí. Dogmáticamente ha tenido influencia en el campo de la cosmogonía (Dios-mundo), de la antropología (alma-cuerpo) y de la teología (gracia-ley, pureza-pecado).

1) En la Biblia hay huellas de un dualismo antropológico relativo, aunque debilitado al asumirlo del entorno (Sab 9,15; cf. 1Pe 2,11). Sobre el NT ejercieron la correspondiente influencia algunas sentencias del judaísmo primitivo y del rabinismo acerca del «impulso malo» y del «bueno» (Billerbeck IV, 470-477) y de Qumrán con su rechazo de la carne y la doctrina de dos

espíritus antagónicos en el hombre (1QS III, 17s; IV, 23s; cf. 1Jn 4,6). Aquí (1QS III, 20s) como en la apocalíptica (HenEsl 30,15) el dualismo antropológico se trueca en otro de sentido ético en clara correspondencia con la polaridad joánica de «luz-tinieblas» (Jn 3,19-21; 1Jn 1,7; cf. también Ef 5,8-10; 1Tes 5,5-10) y «verdad-mentira» (Jn 3,21; 1Jn 1,6). Un dualismo cosmológico se expresa en la concepción de los «poderes y fuerzas» que, bajo la dirección de un «príncipe» incitan al hombre contra Dios (1QS III, 20-25; Jn 12,31; 14,30; 2Cor 4,4; 6,14-16), aunque al final son vencidos y juzgados por Dios (= cambio de los eones o edades del mundo: 1QS IV, 19-23; 1QM 5,11; Rom 13,12; Ef 6,10-18). En la hora presente el cosmos está definido por la dualidad de «lo de arriba» y «lo de abajo» (Jn 1,51; 3,13.31; 8,23; Col 3,1-3; Ef 4,8-10). Por lo demás, el primitivo dualismo judío se relativiza una vez más en el NT por la convicción de que en Cristo ya ha sido superado desde la perspectiva de la historia de la salvación.

2) Entre las formas dualistas radicales se cuentan en la época antigua, y en los planos cosmológico, antropológico y teológico, la gnosis, el mazdeísmo, la cosmovisión de Zaratustra y el maniqueísmo. Por el contrario, la dualidad reconocible en Platón de cuerpo y alma (*Phaid.* 82E; cf. Filon, *Legum alleg.* I, 108), mundo visible e invisible (*Politeia* 517B), copia y original (ibíd., 507A-509C), y en contra de la opinión generalizada, no pudo conducir al común desprestigio de los primeros componentes de cada grupo, que pueden servir como forma o lugar de presencia de los segundos. Los padres tuvieron que vérselas en concreto con diversas formas de dualismo gnóstico. Justino (*Apol.* I, 26,58), Tertuliano (*Adv. Marcionem*) e Ireneo (*Adv. haer.* I, 27,1-4; III, 4,3; IV, 27-32) escriben contra Marción († ha. 160), que llegó a una dialéctica de dos dioses. Con un paulinismo exagerado opuso el evangelio a la ley, el amor misericordioso a la justicia punitiva, el AT judío al NT cristiano. En la doctrina de Dios conoce un demiurgo veterotestamentario creador de la materia y un neotestamentario «dios extraño» que apareció sin nacimiento en el pseudocuerpo de Jesús a fin de rescatar de la esclavitud del demiurgo malvado a la creación mediante los sucesos aparentes de la cruz, la resurrección y la ascensión al cielo. Ireneo, por el contrario, puso el acento en la verdadera creación de materia y carne por el Dios único (*Adv. haer.* I, 22,1; II, 11,2; IV, 20,1) o por el Dios trino (IV, 20,1.3; V, 6,1), así como en la recapitulación redentora de todo el mundo y de la historia por el Cristo que asumió una carne *verdadera* y murió y resucitó (IV, 34,4; cf. V, 22,2). La cristología se convierte así en una superación armoniosa de todos los contrastes.

4) Por su cristocentrismo no menos acentuado los binomios antitéticamente articulados, como *Deus absconditus* y *revelatus* en Lutero, «predestinación a la salvación y a la condenación» en Calvino, creación y nulidad en K. Barth (KD III/1, 119), realmente no pueden considerarse como «dualistas».

5) La doctrina actual de la creación puede verse estimulada por el pensamiento sistémico, dominante en las nuevas ciencias de la naturaleza, para

contemplar de forma unitaria, crítica y constructiva los más diversos campos de la realidad.

Bibliografía. *a*) G. MENSCHING, *Gut und Böse im Glauben der Völker,* Stuttgart ²1950; *b*) K. RUDOLPH, *Die Gnosis,* Gotinga ²1980; *c*) F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte,* Bochum 1956.

ALEXANDRE GANOCZY

ECCLESIA AB ABEL. → Historia e historicidad, → voluntad salvífica universal de Dios. La expresión se debe a san Agustín y se emplea de continuo para designar a la Iglesia «anterior a Cristo».

1) El concepto no aparece en NT, según el cual la Iglesia empieza su camino por la historia con Jesucristo. Aun así, se encuentran algunos textos que proclaman una existencia «celeste» eterna de la Iglesia (Gál 4,26; Ap 21,2; otros, no tan explícitos, comportan sin embargo esa idea, por ejemplo, Heb 12,22). Se señala con ello una existencia de la Iglesia «antes de Cristo» pero ciertamente que no en la línea de la historia.

2) Los teólogos de la Iglesia antigua acentúan la unidad de la gracia y la continuidad del plan salvífico de Dios (contra Marción, los montanistas y los maniqueos), que se les muestra en los gentiles y judíos santos (por ejemplo, Job) en tiempos de la alianza antigua, los cuales pertenecen a la Iglesia. Agustín ahonda en la idea de una Iglesia anterior a Cristo a través de la única mediación de Cristo y de la universalidad de la misma Iglesia, a la que en consecuencia pertenecen todos los justos (por eso *Eccl. ab Abel,* y no *ab Adam,* que fue pecador; a ello se suma la idea de la teología de la historia, según la cual Caín encarna la *civitas terrena,* y Abel la *civitas Dei*). Después de Agustín el motivo de la Iglesia desde Abel recurre frecuentemente, sobre todo en la edad media.

3) El Vaticano II habla de la misma en una perspectiva escatológica (LG 2).

4) En las liturgias ortodoxas se venera a los santos del AT; por lo que cabe concluir que no les es extraña la idea de una «Iglesia anterior a Cristo».

5) El motivo de la Iglesia desde Abel aflora en conexión con el origen de la Iglesia, que está en el Dios trino (LG 2-4) y también en la vida y ministerio del Jesús histórico (LG 5). La afirmación de que empezó ya con Abel (LG 2) tiene una función importante: señalar que también para quienes no han oído ni recibido el evangelio de Jesucristo hay una forma de pertenencia a la Iglesia. Pero no ha de entenderse en la perspectiva de un simple universalismo salvífico, sino cual posibilidad límite para los que como Abel viven justamente hasta la entrega de la vida.

Bibliografía. *a*) J. BEUMER, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus,* MThZ 3 (1962) 161-170; *b*) Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel,* en M. REDING (dir.),

Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS K. Adam, Düsseldorf 1952, 79-108; c) F. MALMBERG, *Ein Leib, ein Geist*, Friburgo de Brisg. 1960, 89-102.

WERNER LÖSER

ECLESIOLOGÍA. Se designa así el tratado teológico sobre la Iglesia, desarrollado en forma sistemática.

1) Partiendo de los escritos del NT puede trazarse una imagen amplia y rica de la Iglesia (cf. las numerosas entradas a la eclesiología, y véase asimismo MySal IV/1, 101-221); pero todavía no se encuentra allí un verdadero tratado eclesiológico.

2) Cierto que hasta la edad media los teólogos habían tratado a menudo de la Iglesia (especialmente en comentarios a la Escritura, homilías, sermones, textos jurídicos y escritos espirituales), mas sin que tales explicaciones eclesiológicas adopten todavía la forma sistemática de un tratado propiamente dicho. Todo quedó en el estudio de algunas cuestiones, por ejemplo, la de las relaciones entre papa y concilio. Es en el círculo de *Unam Sanctam* (1302: Dz 468-469, DS 870-875) donde surgen algunas exposiciones sobre la Iglesia (Jacobo de Viterbo, Augustinus Triumphus). En 1440-1441 redacta Juan de Ragusa el *Tractatus de Ecclesia* (publicado por J. Sanjek, en Zagreb 1983). Se considera como el primer tratado sistemático la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada (ha. 1450, con una gran influencia histórica). Desde la época de la reforma se va configurando cada vez más la eclesiología, siendo objeto de estudios no sólo canónicos sino también teológicos. Cuando a partir del siglo XVIII empezó a desarrollarse la teología fundamental como un sector propio de la teología, pronto se adueñó del tratado de eclesiología como una parte indispensable para su tarea apologética. Por otra parte, también la → teología dogmática reclamó una autonomía específica para la eclesiología de modo que en la historia contemporánea de la teología se yuxtapone la presentación de la doctrina acerca de la Iglesia en los planos de la teología fundamental y de la dogmática.

3) El magisterio eclesiástico se ha ocupado de la doctrina sobre la Iglesia desde el punto de vista dogmático especialmente en estos documentos: el Vaticano I, *Pastor aeternus* (Dz 1821-1840, DS 3050-3075; la constitución es sólo el cap. 9 de un amplio *Schema de Ecclesia* que nunca se aprobó); Pío XII, encíclica *Mystici corporis* (1943: selección de textos en Dz 2286-2291, DS 3800-3822); Vaticano II, *Lumen gentium* (1964: primera toma de posición detallada frente a la eclesiología). Según el «ordenamiento para la formación de sacerdotes» de la Conferencia Episcopal Alemana (1978) la eclesiología se trata en la teología fundamental y en la dogmática (n. 83-86).

4) En el campo protestante la eclesiología se estudia en el marco de los capítulos correspondientes a los escritos confesionales, dándole por lo mismo un tratamiento dogmático y no de teología fundamental. Es el tema en el que, de un modo general, más dificultades encuentran las conversaciones

teológicas entre las Iglesias y confesiones. La Comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del CEI trabaja en un estudio cuyo tema central es por vez primera la Iglesia: «La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana.»

5) El tratado de teología fundamental se interesa por la Iglesia en tanto que medio e instrumento para la transmisión de la revelación divina. El correspondiente tratado dogmático versa sobre el origen de la Iglesia, su ser (sacramental), sus estructuras y cometidos, su futuro. En la forma concreta en que se llevó y se lleva a cabo ha experimentado notables cambios con el paso del tiempo. A la cuestión del lugar que el tratado ha de ocupar en el conjunto de la dogmática católica se han dado distintas respuestas. Algunos dogmáticos suponen que se ha estudiado exhaustivamente en la teología fundamental y no vuelven a tocarlo (por ej., Diekamp - Jüssen; Pohle - Gierens - Gummersbach). B. Barthmann desarrolla la eclesiología como un capítulo específico tras la doctrina de la redención y santificación y antes de los sacramentos. M. Schmaus (*Der Glaube der Kirche*) la pone inmediatamente después de la cristología, enlazándola con la doctrina de la justificación. La doctrina de los sacramentos la expone dentro del marco de la eclesiología. L. Ott subsume la eclesiología, junto con la doctrina de la gracia y de los sacramentos, en el apartado de la santificación. Finalmente MySal incorpora la doctrina de la Iglesia al concepto general de teología historicosalvífica, y bajo el título de «El acontecimiento salvífico en la comunidad de Jesucristo» sigue inmediatamente a la cristología.

Bibliografía. *a*) H. BACHT, *Ekklesiologie*, LThK² III, 781-784; *b*) J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927; J. RATZINGER, *Kirche*, LThK² VI, 173-174; *c*) J. BEUMER, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*, ThGl 31 (1939) 379-391.

WERNER LÖSER

ECOLOGÍA. → Creación, → naturaleza. Ecología (griego *oikos* = casa) es *a*) *biológicamente*, la doctrina de las relaciones de los seres vivos con su entorno; *b*) *antropológicamente*, la doctrina de las relaciones del hombre, como ser cultural y técnico, con el mundo de la naturaleza. Bajo este aspecto es objeto de reflexión dogmática y ética.

1) Los escritos bíblicos están todavía condicionados por una situación mundana en que naturaleza, cultura y sociedad, a pesar del temor a las fuerzas naturales incontroladas, aparecen en sus mutuas dependencias como una comunión de vida. El equilibrio entre las mismas sólo se hizo problemático en contadas ocasiones, por ejemplo, en el caso de una crisis de superpoblación en Mesopotamia, como se puede reconocer en la epopeya de Atrahasis (siglo XVII a.C.), que posiblemente influyó en Gén 1. El relato yahvista de la → creación mediante los símbolos de la tierra de cultivo (*adamah*), de la que fueron formados tanto el hombre (*adam*) como los

animales (Gén 2,4-7.19), y del jardín que el hombre debía «cultivar y guardar» (Gén 2,15), afirma a la vez la pertenencia del hombre a su entorno inorgánico y orgánico y su vocación a la creación cultural. Pero las relaciones armoniosas entre hombre y naturaleza sufren una ruptura con el pecado, que daña a las dos partes (Gén 3,14-19). Las palabras divinas de bendición (Gén 1,28) no pueden entenderse, de acuerdo con la exégesis actual, en el sentido de una carta de franquicia para el crecimiento demográfico ilimitado y para la explotación caprichosa de la naturaleza. Más bien se trata de un manejo responsable de la misma, de una «soberanía pastoral» y protectora. Para la consumación escatológica de la historia los profetas vaticinan una paz total con los animales (Is 11,6-9; 65,25; Ez 34,25-31; Os 2,20). Las parábolas de Jesús, que hacen muchas veces de la naturaleza una forma de proclamación de la soberanía divina, su lenguaje sobre la solicitud del Padre que abarca al hombre, los animales y las plantas (cf. Mt 10,29-31), su apego a la vida hasta la agonía, su no violencia y su valoración de lo mínimo crean los supuestos para un encuentro entre ecología y teología.

2) No son pocos los padres de la Iglesia, especialmente los orientales, que se muestran conscientes de la relación adecuada con el cosmos y que gustosos explican su idea de la providencia mediante referencias a los milagros corrientes de los procesos biológicos (por ejemplo, Basilio y Juan Crisóstomo).

3) El magisterio del Vaticano II recoge la idea de que el hombre es solo una «parte de la naturaleza» (GS 14) y habla de la comunidad de destino entre él y «toda la creación» en el sentido de Rom 8,22. Valora a la vez la singular dignidad corporal y espiritual del hombre (GS 14) y hace depender «el futuro destino del mundo» de su sensatez o locura (GS 15). De la exposición conciliar de la creación del hombre en el sentido de Gén 1,28 (GS 34, 67) y de la correspondiente legitimación del amor a las «cosas creadas» (GS 37) se derivan unos buenos planteamientos para una ecología teológica.

4) La búsqueda de la misma se desarrolla hoy a menudo en una colaboración ecuménica entre teólogos de distintas confesiones y aun religiones; en esta tarea colaboran notablemente, además del cristianismo, el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo.

5) Centros de gravedad de esa búsqueda son: *a*) Una exégesis matizada y una hermenéutica actual de los testimonios bíblicos (N. Lohfink, E. Zenger, O.H. Steck). *b*) Una integración de la problemática de los «límites del crecimiento» —que el Club de Roma expuso claramente en 1972— en la problemática de la doctrina cristiana de la creación (G. Altner, J. Moltmann), en que se reflexiona también desde el punto de vista de la creatividad humana (A. Ganoczy). *c*) Una nueva «ética del entorno» (A. Auer) que ha de fundarse en esa base. La ecología se convierte cada vez más en un tema teológico por el reconocimiento de la vinculación «concriatural» de todos los seres vivos, en una época en que el medio ambiente se destruye progresivamente y muchas especies animales desaparecen para siempre.

Bibliografía. *a*) N. LOHFINK, «*Macht euch die Erde untertan?*», «Orientierung» 38 (1974) 137-142; íd., *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, StdZ 192 (1974) 435-450; O.H. STECK, *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978; G. LIEDKE, *Im Bauch des Fisches*, Stuttgart-Berlín ²1981; *c*) E. ZENGER, *Der Gott der Bibel*, Stuttgart ²1981, 143-156; E. v. WEIZSÄCKER (dir.), *Humanökologie und Umweltschutz*, Stuttgart 1972; G. ALTNER, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1974; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Maguncia 1976; íd., J. SCHMID, *Schöpfung und Kreativität*, Düsseldorf 1980; íd., *Theologie der Natur*, Einsiedeln 1982; íd., *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1987; A. AUER, *Umweltethik*, Düsseldorf 1984; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, Munich 1985.

ALEXANDRE GANOCZY

ECUMENISMO. → Confesión, → diálogo, → Iglesia, → unidad de la Iglesia. Por ecumenismo se entiende «las actividades e iniciativas que se emprenden y organizan para fomento de la unidad de los cristianos según las diversas necesidades de la Iglesia y las diversas circunstancias temporales» (UR 4).

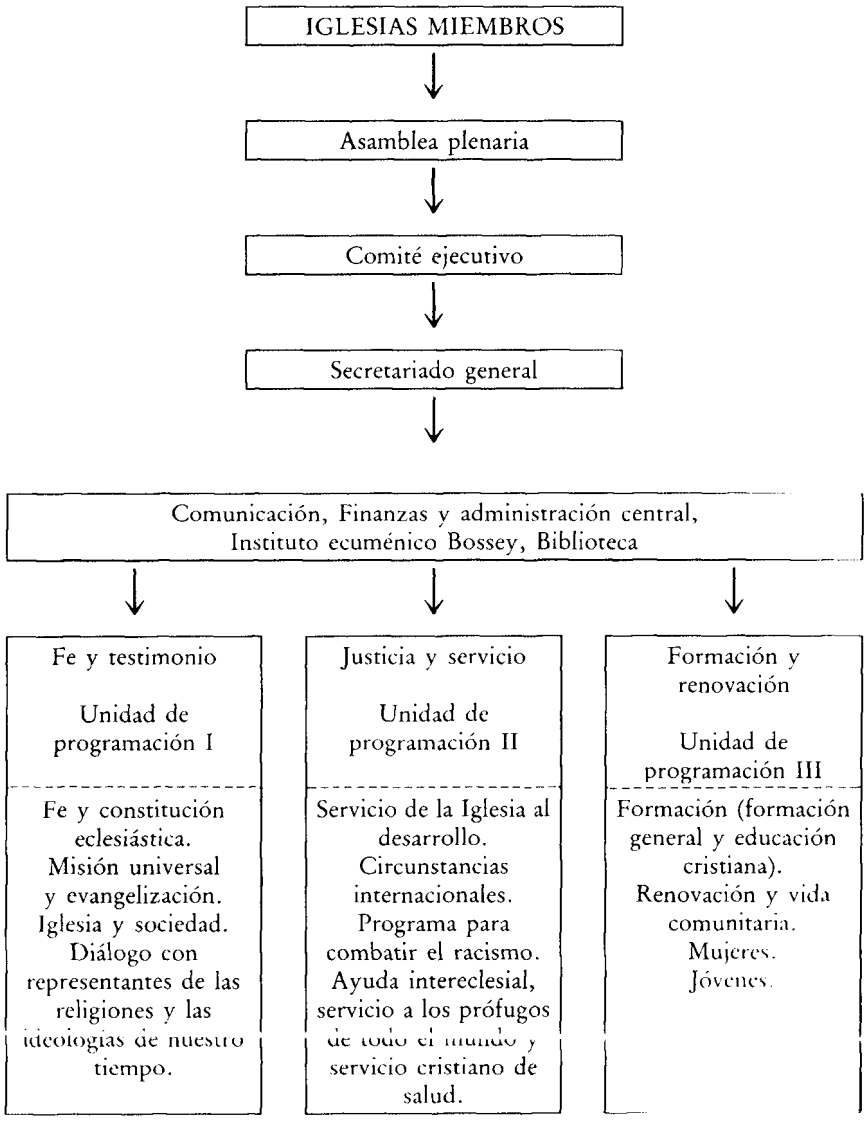
1) Según el deseo de Jesucristo, quienes le pertenecen «han de ser una sola cosa para que el mundo crea» (Jn 17,21ss). El NT no explica la pluralidad de las confesiones sino la unidad de la Iglesia, por cuanto que los numerosos textos neotestamentarios se dejan entender como desarrollos situacionales de los primitivos textos confesionales cristianos de orientación cristológica (por ej., 1Cor 15,3-5), y en consecuencia forman una unidad no sólo debida a una decisión que los impulsa desde fuera sino por la «causa» y tema del que dan testimonio.

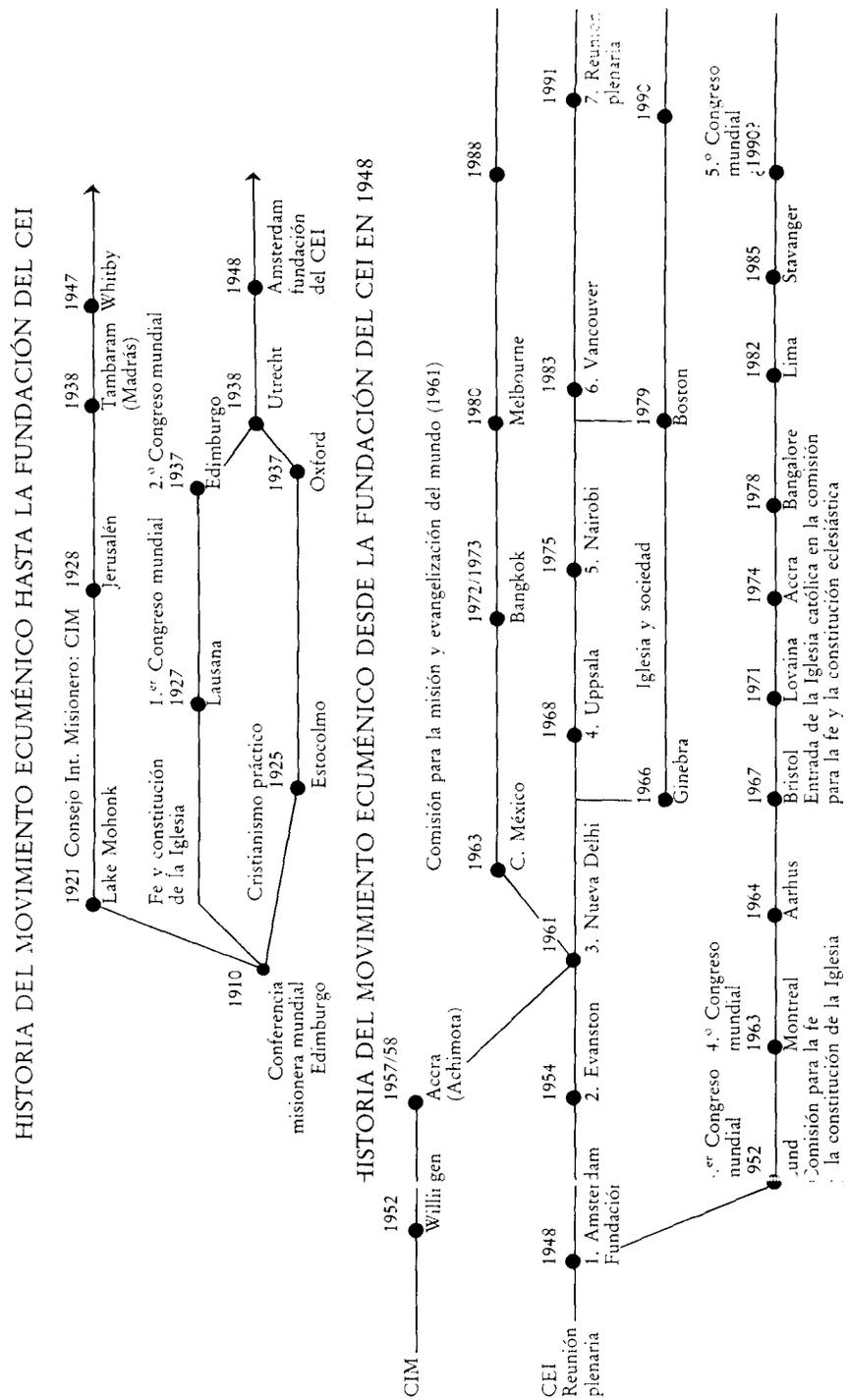
2) Entre las muchas divisiones que, pese a ello, se han dado en la historia del cristianismo destacan las que estallaron entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente (1054) y las que se produjeron más tarde dentro de esta última (siglo XVI).

De continuo se han hecho tentativas por restablecer la unidad visible de la Iglesia. Lo que viene ocurriendo desde hace casi un siglo y que se conoce por el nombre de «movimiento ecuménico» y que en 1948 condujo a la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) no lo compartió durante largo tiempo la Iglesia romano-católica por convicciones teológicas de principio (al menos no lo compartió de manera oficial, → 3). Sin embargo, algunas personas e instituciones hicieron suyos los propósitos del ecumenismo, preparando así las resoluciones del Vaticano II (Movimiento *Una-Sancta*, Círculo de trabajo ecuménico protestante y católico, Y. Congar, R. Grosche, M.J. Metzger).

3) Tras un rechazo inicial (Pío XI, *Mortalium animos*, 1928; AAS 20 [1928] 5-16), la Iglesia católica tomó en el Vaticano II unas decisiones eclesiológicas que supusieron la entrada en el ecumenismo. Desde el planteamiento trinitario y desde la concepción de la *communio* en la doctrina acerca

ESTRUCTURA DEL CEI





de la Iglesia no sólo se reactualizaron las ideas de la Iglesia antigua preservadas en todas las confesiones, sino que también se presentó una descripción nueva de las relaciones con las comunidades no católicas (cf. LG 8, 15). A partir de ahí, UR se planteó los principios consiguientes de un ecumenismo católico.

En el período inmediatamente posterior la Iglesia entró activamente en el movimiento ecuménico a nivel local, regional y universal. Y se comprometió sobre todo en diálogos bilaterales, en los que han tenido especial relevancia los mantenidos con las Iglesias luteranas, con la comunidad anglicana y más recientemente con las Iglesias ortodoxas. La colaboración con el CEI se lleva a cabo, primero, a través del Grupo común de trabajo entre la Iglesia católica y el CEI, y, segundo, a través de la participación en la Comisión para la fe y la constitución eclesiástica.

4) Al servicio de la comprensión ecuménica están las obras que estudian las confesiones. Si en el siglo XVII suscitaron polémicas y más tarde, en la época del pietismo y de la ilustración, defendieron un cierto irenismo, hoy —es decir, a partir de la *Symbolik* de J.A. Möhler en 1832— evidencian un verdadero esfuerzo por lograr una información objetiva y una colaboración viable.

En esa línea de obras que versan sobre las confesiones hay que mencionar sobre todo la serie «Iglesias del mundo», que abarca 20 volúmenes, el último de los cuales está dedicado a la Iglesia católica (véase bibliografía).

5) La contribución de la Iglesia católica romana a hacer posible la anhelada comunión eclesial y litúrgica con otras comunidades consiste, primero, en las reformas que permiten reconocer mejor la «imagen comunional de la Iglesia» trazada por el concilio, y segundo, en las conversiones y depuraciones que hacen más limpia y digna de crédito la concepción católica de la Iglesia.

Bibliografía. *a*) P. NEUNER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1984; *b*) W. LÖSER, *Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche*, en ídem (dir.), *Die römisch-katholische Kirche*, Kirchen der Welt («Iglesias del mundo») XX, Francfort 1986; *c*) H. KRÜGER, W. LÖSER, W. MÜLLER-RÖMHELD, *Ökumene-Lexikon*, Francfort ²1987; H.J. URBAN, H. WAGNER (dirs.), *Handbuch der Ökumenik* I-III, Paderborn 1985-1987.

WERNER LÖSER

EDUCACIÓN. → Gracia. La educación apunta al hecho de que todo hombre viene a este mundo en estado de inmadurez. Sólo bajo la influencia de otros hombres aprende a hablar y se desarrolla hasta convertirse en una persona autónoma. En la teología sistemática esa referencia del hombre a la educación viene trasladada a sus relaciones con Dios.

1) La idea de una actuación educadora de Dios no es ajena a la Biblia. Las más de las veces se piensa con ello en la corrección del pueblo desobediente o de algún individuo en particular; corrección que sin embargo es expresión del amor de Dios. Quiere conducir a la reflexión y la conversión del hombre.

En ese sentido califica Pablo a la Ley entera de educador o pedagogo que lleva a Cristo (Gál 3,24). A la educación helenística para la sabiduría de la vida (filosofía) Pablo contrapone sin embargo la necedad de la cruz (1Cor 1,20-25). Pese a lo cual las categorías pedagógicas del helenismo tuvieron acceso a los escritos posteriores del NT: «Y por ella (la gracia) aprendemos a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos, y a vivir en este mundo con moderación, con justicia, con religiosidad» (Tit 2,12). En Ef 6,4 se exhorta a los padres a criar a los hijos en la disciplina y «en la instrucción del Señor» (*paideia kyriou*).

2) Entre los padres de la Iglesia es sobre todo Clemente de Alejandría el que interpreta la historia de la salvación como una educación de la humanidad; pero esta idea apenas entró en la teología occidental. Allí, frente a los germanos incultos y recién convertidos, la Iglesia al servicio de la gracia llegó a ser la madre y educadora de la humanidad. Sólo como consecuencia de la ilustración moderna se presentó el evangelio como un educador para la humanidad y la adoración de Dios. Las instituciones educativas, como los padres, la escuela y el Estado, obtuvieron así su legitimación teológica como órganos de la educación salvífica divina.

3) La Iglesia ha puesto repetidas veces de relieve el cometido educador divino de los padres y de los maestros, pero la educación en sí no la había presentado como una acción de la gracia divina sino más bien como preparación a la misma o como introducción a una vida conforme a la gracia (GE 1-3).

4) Por lo que hace a la distinción entre educación y acción salvífica de Dios, la teología protestante se ha mostrado más sensible, de acuerdo con el principio reformador de que la fe sólo llega por la palabra de Dios.

5) Recientemente se ha hecho en la teología católica la tentativa por presentar la «gracia» de forma persistente como una acción educativa de Dios hacia el hombre (Greshake). Sin duda existe una conexión entre la fe, que se debe a la gracia de Dios, y la educación del hombre para el libre uso de la razón, tanto por lo que respecta a la decisión creyente como a la vida derivada de la fe.

En concreto no será posible una distinción precisa entre el anuncio o testificación del evangelio y la atención educadora hacia el hombre. Por ello está justificada una exposición educativa de la acción salvífica de Dios, con tal de que quede claro que se mueve en uno de los varios planos en los que puede realizarse la transmisión de la salvación.

Bibliografía. *b*) H. SCHILLING, *Grundlagen der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1970; G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiege*

schichte, en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo de Brisg. 1973, 69-101.

GEORG LANGEMEYER

ELECCIÓN. → Gracia, → mediación de Jesucristo, → predestinación, → voluntad salvífica universal de Dios. La elección de Dios es en principio la elección hecha por amor de los medios universales para la salvación, y en especial la llamada en el tiempo y por gracia a una comunidad o a unos individuos al servicio salvífico.

1) Los verbos bíblicos para designar la elección son el hebreo *bahar* y el griego *eklegomai*. El AT sólo conoce una elección *temporal*, mientras que el NT habla además de una elección *eterna*. La elección temporal es un proceso intrahistórico, que tanto en el AT como en el NT se refiere preferentemente a realidades colectivas (Israel o la Iglesia); sólo rara vez se trata de individuos; y es siempre una elección para un servicio historicosalvífico. Así, en el AT es sobre todo Dt el que destaca la elección colectiva del pueblo de Israel (por ej., 7,6-9; 10,14s; 14,1s), mientras que el Deuteroisaías (por ej., 43,10; 49,6) la entiende a todas luces como una función salvífica universal: mediante una alianza especial con Dios el pueblo de Israel ha sido elegido para ser el testigo de Dios frente a los otros pueblos. En conexión con el pueblo se califica de elegidas a las personas particulares, como Abraham (Neh 9,7s), Moisés (Sal 106,23), Aarón (Sal 105,26), los levitas (Dt 18,5; 21,5; 1Cró 15,2) y los reyes como Saúl (1Sam 10,24), David (2Sam 6,21) y Salomón (1Cró 28,5-10).

También en las cartas del NT la elección expresa el llamamiento divino a una comunidad, que es la Iglesia (cf. 1Cor 1,2; Col 3,12.15), que a su vez está al servicio de la salvación de todos y tiene un encargo misionero universal (1Pe 2,9). En el lenguaje de los Sinópticos se emplea constantemente el plural hablando de los elegidos, es decir, de la comunidad elegida (cf. Mc 13,20.22.27; Lc 18,7); sólo de Jesucristo se proclama su elección personal y concreta (Lc 9,35: «mi Hijo, el elegido»; Lc 23,35: «el Mesías elegido de Dios»). En Juan, por el contrario, se destaca la elección de los individuos muy en particular, y en concreto la elección de los discípulos por Jesús (6,70; 13,18; 15,16.19), con el sentido inequívoco de que los discípulos de Jesús han sido llamados al apostolado. La idea de la elección *eterna*, que falta en el AT, aparece en el NT sólo dos veces de forma explícita y clara: Ef 1,4: «En Cristo nos eligió antes de la creación del mundo»; y 1Pe 1,1s: «A los elegidos según el previo designio de Dios Padre.» Aquí son de capital importancia los aspectos cristológico y eclesial: la elección eterna para la salvación se funda en Jesucristo, y el objeto de la elección es la Iglesia como comunidad de los elegidos.

2) En la historia de la teología domina la concepción de san Agustín († 430), que trata sólo de la elección eterna y la identifica, como *electio ex*

propósito (*Ad Simpl.* I, 2,6), con la predestinación de los individuos a la salvación eterna. Esa visión alcanza toda su fuerza con la escolástica, en la que Tomás de Aquino († 1274), por ejemplo, fundamenta la predestinación en la elección entendiendo ésta como elección de los individuos a la salvación eterna (*S. th.* I, 23,4). En el período subsiguiente esa postura fue determinante para la teología católica.

3) El magisterio nunca se ha manifestado explícitamente sobre el concepto de la elección por gracia.

4) En M. Lutero († 1546) la cuestión del Dios misericordioso coincide con la controversia de la predestinación, en el sentido de si yo, personalmente, pertenezco al número de los elegidos o no (WA 2,688). La certeza de la elección o de su salvación la adquiere el individuo, según Lutero, únicamente con la fe como confianza incondicional en la palabra y obra del Dios clemente (WA 56,401), sólo mirando a Jesucristo como la forma concreta del Dios misericordioso (WA Br 6, n.º 1811). Para J. Calvino († 1564), y debido a su doctrina de la doble predestinación, prevalece el estricto paralelismo entre la elección de los individuos a la salud eterna y el rechazo de otros a la condenación eterna (OS IV, 393s). La elección eterna se da por pura gracia (OS IV, 369), es una elección gratuita (*electio gratuita:* OS IV, 382). Ya en el siglo XX, y en forma totalmente nueva, K. Barth († 1968) pone el concepto de elección en el centro focal tratando con toda amplitud la elección de gracia como un capítulo fundamental de su teología (KD II/2, 1-563). Barth pretende superar la doble elección calvinista por la vía del cristocentrismo y de la eclesiología: Jesucristo es el Dios que elige y el hombre elegido, que en la cruz y de modo vicario y representativo asumió el rechazo de todos los hombres, siendo así el único rechazado: la elección se refiere primordialmente a la comunidad (en la doble forma de Israel y la Iglesia), que está llamada a un servicio salvífico universal y que transmite al individuo la elección acontecida en Jesucristo.

5) En la elección se trata de la transmisión, no del establecimiento de la salvación eterna de los distintos individuos. La teología tradicional ha entendido mal la elección con su visión individualista y particularista, como selección de algunas personas a la vida eterna, con lo que tal elección —en el sentido de la predestinación eterna— se limita de antemano a unas pocas personas. En una orientación genuinamente bíblica cabe hacer una distinción sistemática entre elección eterna y temporal. La elección eterna consiste en que Dios, desde toda la eternidad, ha elegido a Jesucristo para mediador absoluto de salvación y, dependiendo de él, también a la Iglesia cual mediadora relativa de salvación; esa mediación salvífica de Jesucristo y de la Iglesia tiene un carácter universal; es decir, que han sido elegidos para comunicar a todos los hombres la salvación eterna. La reducción tradicional, individualista y particularista, de la elección hay que elevarla a una elección cristocéntrica y eclesiológica: los distintos hombres, y ciertamente que todos, son llamados a alcanzar la salvación eterna por medio de Jesucristo y de la Iglesia; la elección de Jesucristo y de la Iglesia está ordenada a la elección

de los individuos. Elección eterna es sinónimo de una predestinación entendida en sentido universal; la elección eterna está íntimamente relacionada con la voluntad salvífica universal de Dios, pues su motivo es el amor universal de Dios a los hombres.

La elección temporal de comunidades o de personas particulares es la llamada a un servicio intrahistórico en el plan salvífico de Dios. Los elegidos para el servicio salvífico ciertamente que son llamados a una relación destacada con Dios; pero ese don divino otorgado libremente significa ante todo un cometido, una obligación y una acreditación. De ese modo la elección temporal al servicio salvífico no constituye ni un apoyo a la presunción petulante de haber sido elegidos, por cuanto que es un don de gracia, ni tampoco otorga la garantía automática de la salvación eterna establecida de antemano, por cuanto que a los elegidos se les exige su acreditación mediante el cumplimiento del cometido que se les ha confiado.

Bibliografía. *b*) K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, KD II/2, Zurich 1942, 1-563; M. LÖHRER, *Gottes Gnadenhandeln als Erwählung der Menschen*, MySal IV/2, Einsiedeln 1973, 773-827; *c*) G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Friburgo de Brisg. 1977, 294-297-350-362.

GEORG KRAUS

ENCARNACIÓN. → Cristología, → Dios hombre, → humanidad de Jesús, → maternidad divina de María, → preexistencia de Jesucristo, → Trinidad, → unión hipostática. La encarnación designa el hecho fundamental de la fe cristiana de que el Dios trino en la persona del Verbo eterno, como autoexpresión eterna del Padre, asumió directamente una realidad humana con el fin de llegar a través de ella a la creación para salvación del hombre. La encarnación puede designar tanto el *acto de la asunción* de la naturaleza humana por parte del Verbo de Dios como la *permanente asunción* de la misma.

1) En el NT la encarnación está expresada de diferentes modos, de acuerdo con el estado de la reflexión cristológica y la madurez confesional. Pablo ve en Cristo Jesús al Hijo eterno de Dios, que fue enviado por Dios Padre al mundo y que, como hombre, nació de una mujer y está sujeto a la Ley. Y aunque sin pecado, sufrió la maldición del pecado. Tomó nuestra pobreza a través de su humillación para llevar a cabo su misión en obediencia. Fue exaltado y nos ha hecho partícipes de su riqueza. Para ello él, que en la forma era igual a Dios, tomó con la carne la forma de criatura y la posibilidad de ser tentado (Rom 1,3s; 2Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13; 4,4.15; Flp 2,6-11). Así nos introdujo en sus relaciones filiales con el Padre en el Espíritu Santo (Rom 8,29; Gál 4,6s).

Dentro de una cristología de dos estadios, la encarnación pertenece al estadio de la humillación. También las cartas deuteropaulinas hablan de la revelación de Cristo en la carne (1Tim 3,16) y claramente presentan la en

carnación como un motivo de epifanía (2Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4). Se habla de su existencia junto a Dios como su imagen y como portador de la plenitud divina ya antes de aparecer como hombre (Col 1,15; 2,9; Heb 13,8; 1Cor 8,6).

El impulso hacia el término «encarnación» lo da Juan. Cristo es el *Logos* eterno junto al Padre y es personalmente Dios (Jn 1,1). Se hizo carne (*sarx*) y es hombre entre los hombres sin deponer su ser divino (Jn 1,14; 1Jn 1,1). Así, todo el mundo debe confesar que el Hijo de Dios ha venido en carne (1Jn 4,2s; 2Jn 7). En la doctrina de la encarnación entran las afirmaciones de la preexistencia. Mas no se reducen a una continua transposición de las afirmaciones a Cristo, sino que designan el ser del *Logos* eterno que poseía en el seno de la Trinidad antes de la encarnación. El nacimiento temporal de la virgen María no es el fundamento de la filiación divina de Cristo, sino una consecuencia de la encarnación (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). Aunque hipotéticamente no es necesario para la encarnación, hay sin embargo que admitir con fe el «nacimiento virginal» como el acontecimiento que señala el modo libremente establecido por Dios.

2) La cristología de la Iglesia antigua es un empeño por lograr la visión recta de la encarnación con el fin de establecer la condición real de la acción redentora de Cristo en el misterio de su persona. Ireneo de Lyón compendia el proceso (Jn 1,14) por primera vez en el concepto de *sarkosis*, «encarnación» (*Adv. haer.* III, 19,2). Como en el lenguaje de la Biblia, «carne» designa a todo el hombre en su constitución natural, pero apunta también a su situación histórica, la «encarnación de *Logos*» puede traducirse asimismo como la «humanización de Dios».

Con el fin de hacer frente al error de los arrianos y los apolinaristas que pensaban que Cristo sólo había asumido la «carne» (el cuerpo) de hombre sin un alma racional, el esquema *Logos-sarx* fue sustituido cada vez más por el esquema *Logos-anthropos*. Un esfuerzo permanente trajo consigo una definición cada vez más precisa de los conceptos de naturaleza y de persona. En el año 451, el concilio de Calcedonia establece con su doctrina de las dos naturalezas las pautas para comprender la encarnación. Por lo demás, el concepto marco de la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, que permanecen sin mezclarse, en la hipóstasis del *Logos* divino, hay que llenarlo con la cristología bíblica y con las afirmaciones soteriológicas. Al identificar la redención con el acto de la encarnación, como aparece sobre todo en la doctrina de la divinización de los padres orientales, a veces resultaba difícil poner claramente de relieve la importancia salvífica de la cruz.

En la liturgia, la fiesta de Navidad alcanzó una relevancia equiparable al menos a la de la Pascua. Y en la edad media se discute si Dios se hizo hombre únicamente por motivo de la redención (tomistas), o si se hubiera encarnado también sin tener en cuenta el pecado de los hombres (escotistas). En la ilustración y entre los críticos de la religión, así como en la teología liberal, la encarnación apareció como un mito acerca de un hijo divino que había bajado del cielo. La escuela de la historia de las religiones generalizó el

concepto de encarnación aplicándolo a ciertas ideas de las religiones orientales y combatió en consecuencia el carácter singular e incomparable de la encarnación de Dios en Cristo, que sólo sería un ejemplo elocuente de un esquema religioso ampliamente difundido.

3) Los Símbolos de la fe hablan en el mismo sentido de la encarnación y de la humanización del Hijo por el Espíritu Santo en el seno de la virgen María. La encarnación es obra de toda la Trinidad (Dz 284, 471; DS 491, 535, 571, 801), lo que no contradice a una especial atribución (→ apropiaciones) al Espíritu Santo (cf. los *symbola*). Por su libre voluntad el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para nuestra salvación (Dz 1940*a*, DS 3274), para redimir a todos los hombres de sus pecados (Símbolos de fe) mediante su pasión, que aceptó libremente y sin imposiciones de nadie (Dz 215, 255, 717*d*; DS 423, 442, 502, 1364). De ese modo inició las relaciones nupciales de Dios con el género humano (Dz 1940*a*, DS 3274).

4) No existe una oposición confesional con la reforma protestante, aun que los reformadores subordinan por entero la encarnación a la soteriología. M. Lutero acusa más la influencia de la cristología unionista alejandrina, mientras que J. Calvino se acerca más a la cristología separacionista de Antioquía. La naturaleza humana no es asumida como tal tomando despues la culpa y pena del pecado con vistas a la sustitución, sino que la encarnación es ya una asunción de la naturaleza pecadora concreta. Así, Cristo es blanco de la cólera y maldición de Dios sustituyéndonos a nosotros. En su naturaleza humana Cristo no ejerce ninguna función activa que compendie y posibilite la apertura de la humanidad a Dios. Así, la interpretación más concreta de la encarnación es un punto de fricción en la controversia católico-protestante. Los kenóticos luteranos del XIX (W.F. Gess, G. Thomasius, H.R. Frank, etc.) entendieron la encarnación como un abandono de las propiedades divinas del *Logos*, y no sólo en el viejo sentido luterano de los atributos divinos (*genus maiestaticum*) comunicados a su humanidad. Hoy muchos teólogos protestantes intentan superar el (supuesto) estatismo de la doctrina de las dos naturalezas mediante categorías dinámicas, relacionales y personales (K. Barth, E. Brunner, H. Vogel, P. Althaus, W. Pannenberg); el peligro está en que con ello se pasa por alto la importancia trinitaria e historicosalvífica de la confesión de fe de Calcedonia.

5) La encarnación tiene un alcance fundamental para el análisis de las relaciones Dios-mundo. La moderna separación de Dios/mundo, espíritu/materia, interioridad/acción configuradora del mundo, gracia/libertad solo podrá superarse con una interpretación honda y pneumatológica de la encarnación. El encuentro con Dios en la Iglesia, la palabra, el sacramento y la gracia tiene desde la encarnación del *Logos* un carácter permanente de referencia al mundo. El mundo con su historicidad y materialidad no nos separa sino que nos vincula a Dios. La creación con su apertura y receptividad de Dios (*potentia oboedientialis*) se convierte por la encarnación en un medio radical de gracia para el hombre. Ello no comporta una ingenua glorificación del mundo, porque el *Logos* asumió tambien el pecado como

oposición a Dios y con él el desgarro de la creación esclavizada por la culpa, abriendo con la cruz y la resurrección un nuevo horizonte de esperanza universal. La meditación de la encarnación marca también (sobre todo en el mundo católico) la concepción de la → Iglesia y de los → sacramentos.

Bibliografía. *a*) La encarnación es un tema central en todos los manuales de teología dogmática y de historia de los dogmas, así como de las monografías sobre → cristología. También se deben consultar con especial cuidado los comentarios a Jn 1; *b*) E.-H. AMBERG, *Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Gotinga 1966; L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Prato [5]1912; Y. CONGAR, *Jesus Christus. Unser Mittler, unser Herr*, Stuttgart 1967; A. GRILLMEIER, H. BACHT (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburgo [4]1973; W. KASPER, *«Uno de la Trinidad...» Nueva fundamentación de una cristología espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria*, en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989; J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Gotinga [3]1972; K.-M. KODALLE, *Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse*, Gütersloh 1984: W. MOSTERT, *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin*, BHTh 57, Tubinga 1978; K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos* IV, p. 139-157; E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Maguncia [2]1965; D. VORLÄNDER, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenlehre Luthers bis 1521*, UKG 29, Witten 1974.

GERHARD MÜLLER

ENFERMEDAD. → Pecado y culpa, → redención y liberación, → salvación, → unción de los enfermos. La enfermedad puede definirse como un trastorno funcional en el curso de la vida. Aunque se puede distinguir entre enfermedad corporal y anímica, con la enfermedad siempre queda afectado todo el hombre, cualquiera que sea la índole de aquélla. El hombre se siente inseguro, se aísla de la vida social y se ve forzado a la inactividad. Al mismo tiempo tiene ocasión de reflexionar sobre el valor de la vida, a la vez que se estimula su voluntad de vivir. Desde el punto de vista teológico la enfermedad puede estudiarse bajo diversos aspectos: como secuela de la condición de criatura, cual castigo o secuela del pecado, como camino de la muerte y de la presentación ante Dios juez y consumador, y en conexión con la salud y la salvación en Cristo.

1) En el AT la enfermedad se considera como una privación de la proximidad vivificadora de Yahveh y, como la muerte prematura, se entiende al principio como un castigo por el pecado. Más tarde, especialmente en Job y el Eclesiastés, se cuestiona la conexión entre enfermedad y pecado. La enfermedad remite al poder absoluto de Dios, cuya explicación no está patente a la criatura. Y entonces la enfermedad es una prueba, una especie de duro test de la fe.

Según el testimonio del NT, tampoco Jesús permitió establecer una co-

nexión directa entre enfermedad y pecado (Jn 9,2s; cf. Lc 13,2-5). En cualquier caso, la enfermedad se opone al reino de Dios que llega entrando en el campo operativo de los poderes destructores que se resisten al reinado y dominio de Dios. De ahí que las curaciones realizadas por Jesús no sean únicamente signos simbólicos de la salvación del hombre que el inminente reino de Dios opera, sino que manifiestan por sí mismas la llegada soberana de Dios (Mt 11,2-6). El anuncio que Jesús hace de la salvación afecta a todo el hombre como realidad indivisible.

2) Los padres de la Iglesia griegos y la tradición ortodoxa han interpretado preferentemente el pecado como una enfermedad del alma y a Jesús como su médico, preservando así la conexión de salvación y curación de todo el hombre. Por el contrario, la teología occidental entendió la enfermedad como una consecuencia punitiva del pecado y, más en concreto, del pecado original, que brinda al creyente ocasión para las obras de expiación. Además, y siguiendo el ejemplo de Cristo, el cuidado de los enfermos ha sido siempre un deber eminente del amor cristiano al prójimo.

3) La Iglesia no se ha manifestado explícitamente sobre el sentido teológico de la enfermedad.

4) Tampoco en el diálogo ecuménico es la enfermedad uno de los temas capitales.

5) Como la teología actual otorga particular atención a la importancia salvífica de la vida de Jesús, que en la tradición había sido postergada en favor del significado teológico de su pasión y muerte, la curación y la superación de la enfermedad entran en conexión directa con la salvación que ya puede experimentarse en la fe. Así, por ejemplo, se interpreta el descubrimiento de la penicilina como una experiencia salvífica (Schillebeeckx). Y por ello puede también entenderse la «sanación» y mejora de las relaciones sociales, que debilitan al hombre, como un cometido de la predicación o de la experiencia de la salvación. Pese a lo cual, no todo lo que debilita y enferma ha de equipararse con el pecado o con el mal, porque la ocasión de la enfermedad la proporciona ya la misma condición de criatura del hombre. Mas la experiencia de la enfermedad comporta ordinariamente una tentación para la fe, por ello la Iglesia atiende al enfermo con un sacramento especial.

Bibliografía. → Unción de los enfermos (bibliografía). Además, H.-J. BEEKEN y otros autores, *Gesundheit*, Munich-Gotinga 1985; W. BEINERT (dir.), *Hilft Glaube heilen?*, Düsseldorf 1985; E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Friburgo de Brisg. 1980, 797, cf. 794-797; H. SCHIPPERGES, *Homo patiens*, Munich-Zurich 1985.

GEORG LANGEMEYER

ENTELEQUIA. → Providencia. El concepto de *en-tel-ekheia* («lo que en sí tiene una meta») deriva de Aristóteles y designa en su *Metafísica* una fuerza impulsora que alienta en el ser de todas las cosas, y gracias a la cual se mueven a su respectivo fin y consumación (*Met.* 994a, 6ss; 994*b*, 10ss). Asimismo Aristóteles llama a la vida entelequia (*De anima* II, 4,415*b*, 15ss). Según él, ya en sus componentes materiales los seres vivos están bajo la acción de la «forma» (*morphe*) que los marca, se mantiene en ellos y los capacita para la automoción. Así se realiza en ellos el alma inmortal del mundo siempre de una manera individualizada impulsándolos hacia el objetivo de perfección que les es innato. La doctrina ontológica de Aristóteles deduce también de la entelequia una estructura «teleológica» de la realidad universal orientada hacia su fin.

1) La Biblia no muestra un interés especial por los planteamientos metafísicos. Habla de la naturaleza en un plano teológico y las criaturas tienen un fin y utilidad que les ha asignado la sabiduría del creador (Eclo 43,1-33). Y así la tierra «produce vegetación» (Gén 1,11) y el mundo orgánico se divide en especies (Gén 1,11-13) y al hombre se le bendice para que sea fecundo (Gén 1,28). También Israel y los demás pueblos reciben su destino de Dios. Toda perfección y consumación se entiende como promesa y don libres y gratuitos de Dios, sin que pueda derivarse tal perfección de unas fuerzas inmanentes a la naturaleza, por ej., de algún tipo de entelequia. Dios puede cambiar repentinamente el curso de las cosas y dejar a veces de lado esa consumación de las cosas.

2) Teniendo en cuenta la realidad bíblica y a menudo con un lenguaje conceptual helenístico, los padres conectan con la fe en la providencia la idea de la finalidad y la regularidad de la historia (por ej., Ireneo, *Adv. haer.* II, 26,3; 25,1; Clemente de Alejandría, *Strom.* 6,16; Basilio, *In Hexaem.* 5,1; Juan Crisóstomo, *Ad pop. Ant. hom.* 9,4; 10,2s).

3) El Vaticano I enseña que Dios es «el principio y fin de todas las cosas» (Dz 1785, DS 3004) y que por su infinita bondad «ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar de bienes divinos» (Dz 1786, DS 3005). La palabra entelequia no pertenece al vocabulario del magisterio.

4) La entelequia no es tampoco un concepto ecuménicamente importante.

5) La doctrina cristiana de la creación tiene hoy el cometido, al tratar el problema de la utilidad y finalidad de las cosas que va ligado a la idea de entelequia, de presentar la doctrina bíblica con afirmaciones de la filosofía y de la ciencia naturales. Para ello hay que tener en cuenta lo siguiente: la opinión de I. Kant de que una consideración teleológica no es más que una «idea reguladora» de la razón acerca de la utilidad para entender la «congruencia interna» de los seres vivos; la doctrina de Ch. Darwin acerca de la congruencia de las estructuras y funciones orgánicas, que sin embargo está en buena parte condicionada por el azar, la lucha por la existencia y los procesos de selección; el neovitalismo de H. Driesch, que admite para la genética y la herencia unos «planos constructivos» de la naturaleza, que en

tal sentido comporta una marca teleológica; el pensamiento sistémico-dinámico, que ve una regulación de los procesos particulares a través de interacciones y ciclos regulares. Y aunque la teleología sigue discutiéndose en el ámbito de las cosas naturales, conserva en todo caso su credibilidad dentro de una antropología transcendental. Por lo que hace a la referencia de la criatura espiritual a su fundamento, esa antropología puede hablar de Dios como de su meta última. La tentativa de P. Teilhard de Chardin por una consideración sintética de los procesos evolutivos y mutativos de la naturaleza y de la realización del plan salvífico divino sigue discutiéndose desde las ciencias naturales y desde la teología.

Bibliografía. *a*) H. BROCKARD, *Fin*, CFF II, 149-161; *b*) W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Gotinga 1962; H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, Leipzig [4]1928; A. MÜLLER, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins*, Friburgo de Brisg.-Munich 1964; H.-E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, Munich 1963; K. RAHNER, *Del misterio de la vida*, en *Escritos* VI, p. 167-180.

ALEXANDRE GANOCZY

EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA. → Iglesia, → recepción, → revelación, → teología. Es la disciplina teológica que se ocupa de la singularidad y metodología del conocimiento teológico. Otras posibles denominaciones son las de *doctrina de los principios teológicos, teología fundamental, dogmática fundamental* o, sobre todo entre los protestantes, *prolegómenos.*

1) Una epistemología teológica elaborada supone un alto estadio de reflexión sobre el carácter científico de la teología. Pero el planteamiento está dado en principio siempre que se reflexiona sobre la esencia de la fe revelada. Eso ocurre en el NT con Rom 10,14 (¿cómo llegan los hombres a la fe?) o con Gál 1,11s (la predicación apostólica deriva de una revelación).

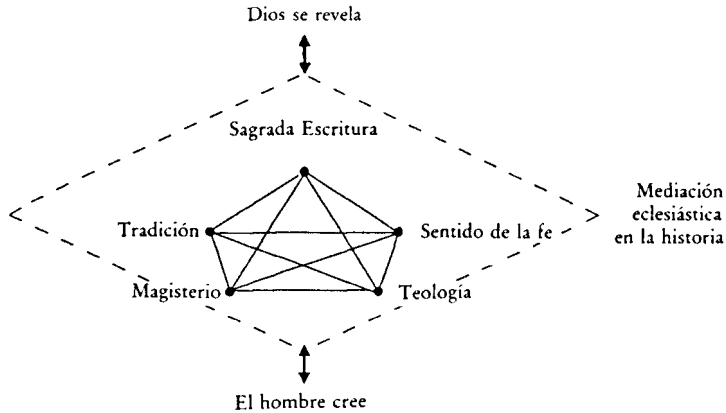
2) En la patrística, y en contra de los ataques de la gnosis, se destaca la → tradición como fuente de conocimiento teológico (Ireneo, Vicente de Lérins). En los prólogos de las sumas medievales y de los comentarios a las *Sentencias* los autores se preguntan por la esencia y el carácter científico de la teología, por las relaciones entre fe y ciencia y por las cualificaciones teológicas.

Unos primeros ensayos teóricos los llevan a cabo Pedro d'Ailly y Juan Gerson a finales de la edad media. Pero al que se considera padre de la epistemología teológica es a Melchor Cano († 1560) con su obra *De locis theologicis* (que apareció póstuma en 1563), en la cual informa dónde y cómo se encuentra el objeto de una afirmación teológica. Bajo el título de *ratio* menciona la filosofía, la historia y la razón natural, en tanto que la denominación de *auctoritas* comprende la Sagrada Escritura, la tradición, la fe de toda la Iglesia, los concilios, la Iglesia romana, los santos y los teólogos escolásticos.

En la edad contemporánea la obra más importante se debe a M. J. Scheeben

ben (*Theologische Erkenntnislehre*, 1874 = *Gesammelte Schriften* III, Friburgo [3]1959). Hoy se otorga especial importancia a esta disciplina frente a las impugnaciones del cristianismo como religión revelada y frente a las reflexiones teórico-científicas que se hacen en general sobre la teología.

PANORÁMICA SOBRE EL PROCESO DE CONOCIMIENTO TEOLÓGICO



La fe se expresa concretamente en el dogma, la liturgia, la espiritualidad, el arte, la forma de vida, etc.

3) En los documentos del Vaticano I (Dz 1796, DS 3016: la razón, argumentación analógica, nexo de los misterios de la fe y conexión con el fin último del hombre) y del Vaticano II (DV 12, sobre la exégesis; OT 16, sobre la dogmática; UR 11, sobre el ecumenismo) se encuentran referencias a las vías del conocimiento teológico.

4) En la teología *ortodoxa* se considera como fuente de la teología dogmatica la revelación contenida en la Escritura y la Tradición (sobre todo la de los siete primeros concilios ecuménicos y la del consenso de los padres de la Iglesia), cuyos contenidos ha de hacer propios la conciencia creyente de la Iglesia universal. A ello se suman los textos dogmáticos y simbólicos que tienen un menor valor teórico y cognitivo (circular del patriarca Focio a las sedes episcopales de Oriente, en 866; conclusiones sinodales sobre el hesicasmo en 1341, 1347 y 1351; la confesión de fe de Markos Eugenikos de Éfeso en 1440-1441; la confesión de fe del patriarca Gennadios Scholarios de 1455-1456; el decreto sinodal contra la confesión de Kyrillos Loukaris de 1638, la confesión de fe de Pedro Mogilas de 1643, las resoluciones de los sínodos de Constantinopla en 1642, 1672, 1691, 1722, 1727, 1836, 1838 y 1895; la confesión de fe del patriarca de Jerusalén Dositheos de 1671 y diversas tomas de posición frente al ecumenismo en 1920, 1952, 1961, etc.

En Occidente la *reforma protestante* estimula la formación de la epistemología teológica: para los reformadores es importante, para su crítica a la

tradición y al magisterio eclesiástico, el fundamentar la fe exclusivamente en la Escritura, y para la contrarreforma lo es para asegurar la fe tradicional. Hoy la epistemología teológica tiene especial importancia en el diálogo ecuménico con vistas a matizar las «diferencias fundamentales» que posiblemente se dan entre las confesiones.

5) La cuestión básica de la teología, y por consiguiente también de su teoría del conocimiento, es ésta: ¿Cómo se puede transmitir la revelación de Dios a la fe del hombre de hoy? Para ello hay que dar respuesta al problema de cómo sabemos lo que Dios ha comunicado. Y la respuesta básica de la teología dice: por mediación de la comunidad creyente, con todos sus órganos. De ahí se derivan los «lugares» (*loci*) para la argumentación teológica: Escritura, tradición, magisterio, sentido creyente de los fieles, consenso de los teólogos abarcan y comprenden el contenido de la revelación, contenido que la fe interioriza después en formas diversas (recepción de los dogmas, liturgia, espiritualidad, arte, forma de vida, etc.). Mas como los axiomas teológicos son también juicios lógicos como los demas, entre los principios epistemológicos de la teología se cuentan también los principios de la lógica, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, etc. En un sistema científico la epistemología teológica se estudia bien como el último tratado de la teología fundamental (como parte de la investigación teológica básica), o como el primero de la dogmática (como reflexión de las cuestiones fundamentales de esa ciencia).

Bibliografía. *a)* W. KERN, F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico,* Herder, Barcelona 1986; *b* y *c)* MySal I, Einsiedeln 1965; W. JOEST, *Fundamentaltheologie,* Stuttgart [2]1981; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985; W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Friburgo de Brisg. 1987.

WOLFGANG BEINERT

ERRORES CRISTOLÓGICOS. → Cristología, → modelos cristológicos, → personas en Dios, → títulos cristológicos, → Trinidad, → unión hipostática. Se llaman errores cristológicos las afirmaciones de los cristianos sobre la persona y envío de Jesús que están en contradicción con la confesión de fe de la Iglesia, en el sentido de que Jesús es verdadero hombre y verdadero Dios. De acuerdo con esto hay fundamentalmente tres clases de errores cristológicos: o bien se niega o debilita la verdadera humanidad de Jesús, o bien se combate su divinidad, o bien se ignora la unión de divinidad y humanidad en la persona divina del *Logos.*

1) Ya en tiempos del NT se ve amenazada de falseamientos la fe de la comunidad primitiva de que Jesús fue resucitado por Dios de entre los muertos y constituido *Señor* y juez escatológico (por ej., Rom 10,9; 1Cor 12,3; 1Tes 5,1-11). Esos falseamientos se refieren a sucesos concretos de la salvación: en la tendencia gnóstica algunos niegan la → parusía (2Pe 3,4);

otros buscan la salvación en las potencias elementales más que en Cristo (Col 2,9), y se niega la venida de Cristo en carne (1Jn, 4,2; 2Jn 7) y su filiación divina (1Jn 4,15). Contra tales difuminaciones o transformaciones helenísticas de la fe cristológica los autores del NT intentan preservar sobre todo el objetivo soteriológico («por nosotros») que define su confesión.

2) En la Iglesia antigua se prolonga esa lucha apasionada. Para ello los escritores eclesiásticos se sirven del instrumental lingüístico e intelectual de la filosofía popular, con el fin de dar un fundamento ontológico a las afirmaciones del NT, que se caracterizan por una perspectiva historicosalvífica y soteriológica. Eso debió de ocurrir sobre todo en el enfrentamiento con los errores cristológicos siguientes:

a) Errores contra *la verdad de la naturaleza humana completa* de Jesús: 1. *Docetismo.* Los autores docetas sólo conceden al Cristo, redentor celeste, un cuerpo aparente, un pseudocuerpo (*dokein*, «parecer»). Contra ellos se alza Ignacio de Antioquía (*Trall.* 9s). El magisterio condena las correspondientes doctrinas de los maniqueos y de Valentino, entre otros (Dz 20, 201, 709, 710; DS 46, 48, 189, 357, 401, 1338, 1340s). 2. *Apolinarismo* (por Apolinar de Laodicea, ha. 360). El hombre consta de cuerpo, alma y espíritu *(nous)*, y en Jesús ese *nous* es sustituido por el *Logos* divino y sin pecado, que se apropia el cuerpo y el alma del hombre (incompleto por supuesto); y en consecuencia sólo hay una naturaleza formada por la divinidad y la carne (animada). Bajo este error late la convicción de que Dios no puede unirse a la carne pecadora. Primero fue condenado en los sínodos de Antioquía (362) y de Roma (382): cf. en conjunto DS 74, 146, 148s, 159, 359, 534, 1342 (Dz 18, 65, 283, 710). Según la doctrina eclesiástica en la encarnación Dios asumió una naturaleza humana, formada por el alma racional y el cuerpo. La fórmula que hablaba de «una sola naturaleza» *(mia physis)* del Dios hombre, supuestamente atribuida a Atanasio, tuvo un efecto irritante sobre Cirilo de Alejandría y a ella se reclamó también el monofisismo. 3. *Monofisismo.* Dioscuro de Alejandría y sobre todo Eutiques (ha. 450) hablan en Jesús de *una* sola naturaleza tras la unión de Dios y hombre; con ello la humanidad de Cristo se diluye en la divinidad. La doctrina eclesiástica mantiene, por el contrario, la verdadera humanidad *y* divinidad de Cristo e insiste en que el principio de unión no es un tercer elemento además de las naturalezas, sino el *Logos* mismo divino. Conceptualmente esto se expresa en la terminología de *una persona* (divina) y *dos naturalezas* (la divina y la humana); esta doctrina se encuentra ya en Tertuliano (*Adv. Prax.* 27,11), fue elaborada por los patriarcas Proclo y Flaviano, así como por el papa León Magno (Dz 143s, DS 291-294), y definitivamente declarada dogma por el concilio de Calcedonia (Dz 148, DS 300-303).

Una mediación entre el monofisismo y la doctrina eclesiástica la intentó más tarde Sergio I de Constantinopla con la admisión de *una* voluntad divina *(monoteletismo)* o de *una* operación divina *(monergismo)* en Cristo. Y, por el contrario, un sínodo de Letrán del 649 y el concilio III de Constantinopla (680-681) defendieron como doctrina de fe que en Cristo hay *dos*

voluntades, obedeciendo la humana (incluyendo la autoconciencia criatural) a la divina (Dz 254-274, 289-293; DS 500-522, 553-559).

b) Errores contra *la verdad de la perfecta divinidad* de Cristo: 1. El de los *ebionitas, Cerinto, Marción, Pablo de Samosata, Fotino,* etc., que negaban la naturaleza divina (y la → preexistencia) de Cristo. 2. Los *arrianos* (secuaces de Arrio de Alejandría, † 336) admiten únicamente al *Logos* como la criatura más eminente de Dios, que puede ser llamado «Dios», aunque no por naturaleza sino, como nosotros, por gracia. Detrás de su error se esconde la concepción platónica de que Dios sólo puede relacionarse con el mundo mediante grados de mediación, el más importante de los cuales sería el *Logos.* El concilio de Nicea (325) sostiene como sentir de la Iglesia que el *Logos* es de «un mismo ser con el Padre» (*homoousios,* Dz 54, DS 125s). Los arrianos se dividieron en varias corrientes: los *anhomoerios* radicales que defendían la desigualdad *(anhomoios)* del Padre y del *Logos;* los *homoerios* (el Padre y el *Logos* son semejantes = *homoios*), y los *homousianos* (ambos son esencialmente semejantes = *homoios* en la *ousia*).

c) Errores contra *la verdad de la unión hipostática* en Jesús: 1. El *dualismo gnóstico* (Cerinto, Valentino). Admite un hombre descendiente de José y María y un Cristo espiritual, que en el bautismo bajó sobre aquél. Los antiguos padres de la Iglesia rechazan tal explicación haciendo hincapié en la unión personal de las dos naturalezas (Tertuliano, *Adv. Prax.* 27,2; Ireneo de Lyón, *Adv. haer.* 3, 16,3-9; cf. Ignacio de Antioquía *Eph.* 7,2). 2. *Adopcionismo.* Con el fin de mantener el monoteísmo rígido (monarquía del Padre) los judeocristianos del siglo II (ebionitas, Teodoro el Curtidor, Pablo de Samosata) entienden la divinidad de Cristo como una secuela de su adopción por Dios en el bautismo del Jordán. Es «hijo de Dios» sólo «por la fuerza» *(monarquianismo dinamicista).* Una especie de modalismo es la doctrina *sabeliana* (de Sabelio, siglo IV): las tres personas divinas sólo son tres modos de revelación, es decir, tres situaciones distintas que asume sucesivamente el Dios único (con la creación, la redención y el envío del Espíritu). Los llamados *patripasianos* (Noeto, Práxeas) pueden así decir que el Padre ha padecido en la cruz *(Pater passus est).* El papa Dionisio condenó dicha doctrina (Dz 48-51, DS 112-115). 3. El *nestorianismo* (de Nestorio de Constantinopla, aunque realmente no defendió esa doctrina) establece una unión meramente moral de divinidad y humanidad en Cristo, que en el fondo serían dos personas. Así, María no sería la madre *de Dios,* sino únicamente madre de la persona humana de Cristo («madre de Cristo»). La doctrina fue condenada por el concilio de Éfeso en 431 (Dz 111*a*-124; DS 250-264; cf. también la resolución del concilio II de Constantinopla en la denominada controversia de los tres capítulos, en 553: Dz 213-227, DS 421-437). El concilio de Calcedonia, en el 451, enseña la unidad de *Logos en* y no *desde* las dos naturalezas sin mezclarse (Dz 148; DS 301-303). En el siglo VIII Elipando de Toledo y Félix de Urgel defendieron una posición media frente al nestorianismo: Cristo es hijo en un doble sentido: hijo físico (natural) por la divinidad e hijo por adopción según la

humanidad. La Iglesia enseña, por el contrario, una única filiación del *Logos:* Jesús es también según la humanidad Hijo «natural» de Dios en razón de la unión hipostática (Dz 309-314*a*; DS 610-619). Por ello es también habitualmente y no sólo *de facto* (en acto) hombre sin pecado, lo que incluye la preservación de su voluntad humana en obediencia (Dz 225, DS 435).

En la edad media llegan distintas condenas de ciertas explicaciones cristológicas: en 1177 Alejandro III condena la *teoría del habitus* de Pedro Lombardo (*Sent.* III, 6,4), según la cual el *Logos* sólo ha asumido un cuerpo y un alma separados (DS 570). Con la doctrina eclesiástica no es compatible la llamada *teoría del assumptus homo,* según la cual el *Logos* habría asumido a todo el hombre y, por tanto, también la persona humana. Como la naturaleza humana está en principio abierta a Dios y, tomada en sí misma, existe sin persona («anhipostáticamente»), puede por lo mismo realizarse en la persona del *Logos* («enhipostáticamente»; cf. Dz 284, DS 535). En la edad moderna fueron los *sozinianos* (de L. Sozzini, † 1562) los que negaron la unión personal de las dos naturalezas: Jesús es sólo un hombre, aunque digno de adoración cual representante de Dios. La secta fue también prohibida mediante medidas estatales (decreto de la dieta polaca de 1658).

3) Las posiciones del magisterio quedan expuestas en el n. 2. La posición cristológica quedó esencialmente elaborada de modo obligatorio en los primeros concilios ecuménicos: Nicea, Éfeso, Calcedonia y concilios I-III de Constantinopla.

4) Como las Iglesias ortodoxas, al igual que las reformadas, se mueven en el terreno de los antiguos Símbolos de fe y concilios de la Iglesia, no existen en cristología diferencias divisorias de las Iglesias, sino sólo matizaciones y preferencias diferentes. Así, Ph. Melanchthon se escandalizaba de la cristología objetivada y esencialista de la escolástica, a la que quiso contraponer un planteamiento más soteriológico. Para M. Lutero la encarnación equivale a la asunción de nuestros pecados en un «trueque feliz». Según su doctrina de la ubicuidad, desarrollada contra U. Zuinglio, también la humanidad de Cristo participa de la omnipresencia divina, rozando así la cristología monofisita de la unión. Los kenóticos (*kenosis,* «vaciamiento») luteranos (G. Thomasius, F.H.R. Frank, J.C.K. Hofmann, F.A. Tholuck, W. Gess) defendieron en parte la idea de que el *Logos* en la encarnación se había despojado de la divinidad y asumido el pecado del hombre en su relación con el Padre. El protestantismo liberal rechazó por lo general la divinidad de Cristo; contra esta actitud se alzó la teología dialéctica (K. Barth), enlazando con la confesión cristológica de la Iglesia antigua. La opinión de los kenóticos y del protestantismo liberal no es aceptable desde la postura católica. Según J. Calvino la unión de las naturalezas se funda dinámicamente en el ministerio mediador de Cristo. Participa de ambas naturalezas y transmite por ello al hombre en el Espíritu la comunión con Dios. Pero, además, el *Logos* existe en sí sin la humanidad *(extra calvinisticum),* porque la unidad natural sólo se funda en el ministerio.

5) La cuestión de los errores cristológicos en la época contemporánea

hay que estudiarla en conexión con los modelos cristológicos. Si en la línea de la doctrina eclesiástica de Calcedonia se hace hincapié en una cristología concebida de un modo filosófico-ontológico, se plantea el problema de una solución del planteamiento bíblico y salvífico. El cambio de conciencia, que caracteriza a nuestra época al pasar de una metafísica esencial y ontológica cultivada por los griegos a un pensamiento postmetafísico, hace necesario un nuevo planteamiento de las cuestiones. En ese contexto se discute sobre todo el concepto de persona, que en los tiempos modernos, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad y en la edad media, significa la autoexperiencia de la personalidad en la conciencia y en la libre autodisposición. Pero hay que oponerse a una «cristología desde abajo», que tiende a invertir la fórmula de Calcedonia y enseña una personalidad humana de Cristo, por la que existe el Hijo del Dios vivo (¿su conciencia divina?; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972). De cualquier modo, la Congregación para la doctrina de la fe, en una declaración de 1972, condenó como erróneos tales planteamientos.

Bibliografía. *a*) H. DEMBOWSKI, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976; R. LACHENSCHMID, *Christologie und Soteriologie*, en H. VORGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (dirs.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* III, Friburgo de Brisg. 1970, p. 82-120; F.-J. SCHIERSE, *Cristología*, Herder, Barcelona 1983, p. 137-158; *b*) J. AUER, *Person. Ein Schlüssel zum christologischen Mysterium*, Ratisbona 1979; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I-II/1, Friburgo de Brisg. ²1982, 1986; M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Gotinga 1980; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, Munich 1968; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia ⁹1984; *c*) H. KARPP, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologie und Oikonomia*, Neukirchen-Vluyn 1972.

GERHARD L. MÜLLER

ERRORES TEOLÓGICOS SOBRE LA GRACIA. → Gracia, → libertad, → naturaleza, → sistemas acerca de la gracia. En el intento por determinar las relaciones entre gracia y naturaleza o libertad se ha llegado a dos extremos dentro de la historia del dogma: de una parte, el pelagianismo y el semipelagianismo, que destacaban la naturaleza y la libertad humanas y, de la otra, el bayanismo y el jansenismo, que ponían de relieve la gracia divina. El magisterio eclesiástico, que siempre quiso mantener el medio y equilibrio entre gracia y libertad, condenó como heréticas esas corrientes teológicas.

1) *Pelagianismo y semipelagianismo. a*) El iniciador del pelagianismo fue el monje lego británico Pelagio († ha. 425), que hacia el 400 en Roma y más tarde en Palestina actuó como predicador y director espiritual abogando por una severa ética cristiana y dio origen a un vigoroso movimiento de renovación. Las tendencias básicas de Pelagio por lo que se refiere a la teología de la gracia las llevaron a sus últimas consecuencias sus discípulos Celestio y

Juliano, estructurando el sistema del pelagianismo. Éstas fueron las afirmaciones fundamentales de Pelagio sobre la teología de la gracia: por gracia Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, dándole una naturaleza buena; un don especial de la gracia de la creación es la libertad, que da al hombre capacidad y fuerza para decidirse entre el bien y el mal. De ese modo el hombre tiene la posibilidad fundamental, otorgada por el Dios creador, de vivir sin pecado y de obtener la salvación por el mérito de las buenas obras. Tras la caída de Adán, y en virtud de su mal ejemplo, se da en los hombres una propensión al pecado, pero no un pecado hereditario. La naturaleza humana, debilitada por el hábito pecaminoso, necesita una ayuda especial que recibe en la historia de la salvación por la gracia de la Ley en el AT y por la gracia de Jesucristo en el NT. La gracia de Jesucristo, que el hombre no puede merecer, opera en el bautismo como perdón de los pecados y después del bautismo como enseñanza que señala el camino, como ejemplo estimulante y cual promesa esperanzadora.

En el enfrentamiento con las concepciones rigurosas de la gracia que defendía Agustín († 430) se desarrolló a lo largo de los siglos V y VI en algunos monasterios del sur de Francia una doctrina de la gracia que, sólo desde el siglo XVI, se conoció como semipelagianismo. Representantes destacados de la misma fueron Casiano († 435) y Vicente de Lérins († ha. 450). Según esta doctrina, Agustín infravaloraba por completo el factor humano en el acontecimiento salvífico; por ello, y en contra de la concepción agustiniana, el semipelagianismo asigna a la libertad humana dos funciones autónomas: 1. El hombre puede y debe, en virtud de su libertad, realizar actos preparatorios (como es orar), para el comienzo de la fe (*initium fidei*). 2. Tras la recepción de la gracia el creyente, con la fuerza de su voluntad, puede y debe mantenerse perseverantemente en la gracia a fin de obtener la salvación definitiva.

b) A instancias de Agustín el sínodo de Cartago condenó en 418 el pelagianismo como herético. Se anatematizó la negación pelagiana del pecado hereditario (Dz 101-102[4], DS 222-224) y respecto de la gracia se declaró que la gracia de Jesucristo no sólo opera el perdón de los pecados cometidos, sino que también actúa como auxilio para evitar otros; no sólo enseña acerca del bien sino que también ayuda en la realización de ese bien; y no sólo facilita el buen obrar sino que es radicalmente necesaria para obrar el bien (Dz 103-105, DS 225-227). En el concilio de Éfeso (431) se repite formalmente la condena del pelagianismo sin ninguna explicación del contenido.

En contra del semipelagianismo toma posiciones el sínodo II de Orange (529). Hace hincapié en que el comienzo de la fe como inicio de la salvación no se da por un impulso natural humano, sino únicamente por la gracia preveniente de Dios (Dz 176-182, 187, 191; DS 373-379, 384, 388). La perseverancia en el bien hasta el fin no es obra del hombre, sino obra de Dios (Dz 184, DS 380). Para rechazar el reproche de pelagiano por parte de los reformadores el concilio de Trento repite en su decreto sobre la justifica-

ción (1547) las condenas anteriores. Y en contra del pelagianismo declara: ningún hombre puede justificarse sin la gracia por sus fuerzas puramente humanas; la gracia de Jesucristo no puede limitarse a la función de facilitar el buen obrar (Dz 792, DS 1515s). Asimismo, y en contra del semipelagianismo, afirma que el principio de la justificación se debe exclusivamente, sin mérito u obra previa del hombre, a la gracia proveniente de Dios en Jesucristo (Dz 797, 813; DS 1525, 1553); la perseverancia en el bien es un don de la gracia (Dz 806, DS 1541).

2) *Bayanismo y jansenismo. a*) Enlazando con la doctrina agustiniana del pecado hereditario el profesor de Lovaina M. Bayo († 1589) considera que la naturaleza humana está por completo corrompida, razón por la cual en la naturaleza caída el libre albedrío del hombre no puede hacer otra cosa que pecar. Por otra parte, para Bayo la gracia es algo que pertenece necesariamente a la naturaleza humana, algo que le es debido. El jansenismo tuvo su origen en el teólogo y obispo belga C. Jansen († 1638). En su obra principal, *Augustinus*, pretende probar con extractos de la obra del doctor de la Iglesia que los sistemas acerca de la gracia del molinismo y del congruismo incurren en la herejía pelagiana al poner tan de relieve la libertad del hombre. Jansen desarrolla su doctrina de la gracia mediante un sistema que distingue tres estadios en la historia salvífica de la naturaleza humana: el estadio de la «naturaleza inocente» en el paraíso, en que el hombre tenía la libertad de decisión, y en el que operaba la gracia suficiente; el estadio y estado de «naturaleza caída», en el que todos los hombres perdieron por completo su libertad en virtud del pecado de origen, y en el que fue necesaria la «gracia eficaz», que operaba de una forma irresistible; el estadio de «naturaleza purificada», introducido por la obra redentora de Jesucristo y en el que domina la gracia de Cristo, que sin embargo sólo es eficaz para el pequeño grupo de los hombres predestinados a la salvación. Un «segundo jansenismo» es el que se debe al teólogo francés P. Quesnel († 1719), que llevó al extremo las tesis principales de Jansen. Así, según Quesnel, la corrupción del hombre caído convierte en pecados todas las acciones morales de los paganos; la gracia es irresistible; Jesucristo no murió por todos los hombres, sinó sólo por los predestinados.

b) En 1567 Pío V procede contra Bayo mediante la condena de 79 de sus tesis. De un lado rechaza la afirmación bayana de que la gracia sea algo debido (Dz 1021, DS 1921); del otro, y a propósito de la problemática que plantea la corrupción de la naturaleza humana, se califican de heréticas las afirmaciones siguientes: sin el auxilio de la gracia divina el libre albedrío del hombre sólo puede pecar (Dz 1027, DS 1927); el libre albedrío carece de fuerza para evitar cualquier pecado (Dz 1028, DS 1928); todas las obras de los paganos son pecado, y las virtudes de los filósofos no son más que vicios (Dz 1025, DS 1925). En 1653 condenó Inocencio X cinco tesis de Jansenio como heréticas (Dz 1092-1096, DS 2001-2005): 1. Algunos preceptos no pueden cumplirlos ni siquiera los justos. 2. La gracia es irresistible. 3. Para la salvación el hombre no necesita de libertad interna, sino sólo la externa de

cualquier violencia ajena. 4. La voluntad humana es incapaz de resistir o de obedecer a la gracia. 5. La muerte de Jesús no aprovecha a todos los hombres. Contra la resolución papal los jansenistas franceses establecen la distinción: tales tesis en el aspecto jurídico *(quaestio iuris)* son heréticas, pero en el aspecto fáctico *(quaestio facti)* no están contenidas en el *Augustinus* de Jansenio. Tal distinción la rechazó en 1705 Clemente XI como escapatoria insostenible (Dz 1350, DS 2390). En 1713 el mismo papa condenó 101 tesis de Quesnel rechazando tres grupos de afirmaciones sobre la doctrina de la gracia: 1. Las que sólo atribuyen mal al hombre fuera de la gracia del cristianismo (cf. Dz 1388, 1390, 1409; DS 2438, 2440, 2459). 2. Las que afirman el carácter irresistible de la gracia (cf. Dz 1360-1363, 1371, 1380; DS 2410-2413, 2421, 2430). 3. Las que defienden un particularismo de la gracia (cf. Dz 1379, 1382; DS 2429, 2432).

Bibliografía. *a*) G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Friburgo de Brisg. [2]1981, 34-56, 65s, 83s; O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, 1981, 25-42, 59-68, 115-118, 213s, 218; *b*) A. KAISER, *Natur und Gnade im Urstand*, Munich 1965; *c*) G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Maguncia 1972; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975.

GEORG KRAUS

ERRORES TRINITARIOS. → Doctrina trinitaria, → Trinidad. Por errores trinitarios se entienden las innumerables tentativas heréticas por explicar el misterio de la trinidad de Dios, y que tendían a romper bien la unicidad o bien la trinidad.

1) Es natural que los errores trinitarios sólo apareciesen con el desarrollo de la doctrina dogmática correspondiente. Los defensores heterodoxos de la fe trinitaria se reclaman a la Biblia. De ahí que su refutación por parte de la Iglesia constituya a la vez una parte de la historia interpretativa de la fe bíblica en Dios.

2) Como la fe trinitaria cristiana tiene que confesar y conservar tanto la unicidad como la plenitud de la vida divina, los errores trinitarios se apartan de la fe íntegra de la Iglesia porque acentúan en extremo la unidad o la trinidad de Dios. De ahí que podamos distinguir dos grupos de errores trinitarios: *a*) El *monarquianismo*, con sus diferentes modalidades, pretende mantener la unidad y unicidad de Dios hasta el punto de explicar las manifestaciones de Dios en la historia de la creación y de la salvación en tanto que Padre, Hijo y Espíritu Santo únicamente como modos de presentación o aparición (en latín *modi*, por lo que el monarquianismo se conoce también como *modalismo*), que no permiten concluir nada acerca de su vida intradivina. Su propósito sería la transmisión simple y sin complicaciones de la fe; pero en realidad afecta al nervio de la fe cristiana el hecho de que en la relación de Cristo con el Padre y con el Espíritu se descubra una correspon-

dencia con los procesos de la vida intradivina. Los principales representantes del monarquianismo son Noeto de Esmirna y Práxeas en el siglo II y Sabelio (de ahí el término de *sabelianismo*) en el III. Ellos impulsaron a la teología de la gran Iglesia a destacar con mayor énfasis las diferencias reales entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, aun haciendo hincapié en la unicidad de Dios. *b*) El *subordinacionismo* con sus invenciones quiso hacer comprensible la tríada divina entendiendo la Trinidad como un ordenamiento de grados. En el fondo late la imagen platónica del mundo, aunque también la especulación cristiana primitiva. El propósito cristológico estaba en hacer plausible la mediación del Hijo. Eso parecía fácilmente posible con la hipótesis filosófica de que la realidad es una jerarquía escalonada, en la que Dios está en una «altura» inaccesible. A Cristo como mediador se le habría de colocar de modo que apareciera por encima de toda la realidad mundana, pero inequívocamente sometido (*subordinatus*) a Dios (Padre). En la teología trinitaria eso significa que *Dios* sólo se puede predicar en sentido estricto del Padre (como principio sin principio). Por lo demás, el *Logos*/Hijo es un «dios segundo» (*deuteros theos*) por ser autor de las criaturas, pero no *Dios* realmente. Representante destacado del pensamiento subordinacionista fue Arrio (de ahí el *arrianismo*). Su sistema tuvo un éxito grande no sólo por su aparente evidencia sino también por su adecuación a la ideología estatal de una monarquía rígida. De ahí que los emperadores lo abrazasen. El arrianismo tuvo un epígono en el *pneumatomaquianismo* («lucha contra el Espíritu»), que por lo demás logró menor resonancia. Se trataba aquí de cómo y en qué medida también el Espíritu Santo era *Dios*. Todos estos enfrentamientos indujeron a la teología ortodoxa de la Iglesia antigua a confesar con toda claridad la filiación divina de Jesús; con ello se aseguraba a la vez la realidad y universalidad de la redención, que sólo se había realizado efectivamente si Dios mismo la había llevado a cabo. Las desviaciones modernas en la doctrina trinitaria se refieren a las tentativas de resolver el misterio de un modo racional y apenas han impulsado a la teología a nuevas profundizaciones.

3) El dogma de la igualdad esencial del Hijo con el Padre (*homousios*) en el concilio de Nicea (Dz 54, DS 125) y de la divinidad del Espíritu Santo en el concilio I de Constantinopla (Dz 86, DS 150) aseguró la fe frente a los errores trinitarios antiguos.

4) Hoy la teología trinitaria es un depósito seguro de todas las confesiones, aunque siempre necesita de revivificación y ahondamiento renovados.

5) La teología tiene que afrontar en todas las tentativas de esclarecimiento la tensión inherente al dogma trinitario. Sólo ella asegura la importancia espiritual del misterio cristiano central.

Bibliografía. *a* y *c*) H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, p. 108-124; *b*) → Doctrina trinitaria (bibliografía).

WILHELM BREUNING

ESCATOLOGÍA. Se entiende por escatología (del griego *eskhatos* = el último, la doctrina de los novísimos o de las últimas cosas) las afirmaciones de fe sobre el destino final del individuo y la transformación última y definitiva de la humanidad y de todo el cosmos operada por Dios.

1) El desarrollo extremadamente rico y cargado de tensiones que presenta la escatología en el ámbito de la Sagrada Escritura sólo cabe reflejarlo mediante algunos trazos fundamentales. En el AT es característica la conexión entre escatología y la historia de la salud dispuesta por Dios. Israel se encuentra fundamentalmente bajo la ley de la promesa y el cumplimiento como estructura básica de la fe. Dios conduce a su pueblo hacia la consumación que él ha planeado, pero que al hombre no le es conocida. De acuerdo con la imagen unitaria (monista) del hombre, por la que a éste se le entiende como una unidad corporal y espiritual que es responsable del estado de la tierra, la esperanza de Israel se orienta hacia una descendencia numerosa y hacia la tierra prometida que mana leche y miel (cf. la promesa hecha a Abraham, Gén 12,1s). Con la introducción de la monarquía conecta la esperanza de que el portador de la salvación saldrá de la familia de David (2Sam 7; Sal 2; 21; 45; 72; 110). En la época del destierro babilónico, y por obra de la predicación de los profetas, se opera un cambio en la esperanza escatológica, en cuyo centro está la expectación del «día de Yaveh», que se entiende como día de juicio y de salvación, salvación que en adelante se verá bajo una perspectiva cada vez más universal y cósmica. Sobre todo en el Deuteroisaías (Is 40-55), la esperanza se centra en una renovación total de la humanidad y del mundo operada por Dios, en el nuevo cielo y en la nueva tierra. Bajo la influencia de la doctrina griega sobre el alma y su → inmortalidad, en la literatura sapiencial la escatología gira hacia el individuo (cf. Sab 2,23; 3,1.4; 9,15). Finalmente, para la escatología de esa época es decisiva la esperanza de que la muerte individual del hombre es superada por Dios (Sal 49,16; 72,23-26).

En la literatura apocalíptica del período de la grave persecución aflora la esperanza en el establecimiento definitivo de la soberanía de Dios, con el que va aneja la aniquilación de los reinos contrarios a Dios. La soberanía y el reino se le confieren al Hijo del hombre que llega sobre las nubes del cielo. Todos los hombres han de servirle y su soberanía será eterna (Dan 7). Mientras que hasta entonces el centro de interés lo había ocupado en gran parte la esperanza de una liberación en un próximo futuro operada por una acción inmanente de Dios en la historia, ahora se impone de modo definitivo una escatología estrictamente transcendente, con la que se une la concepción de una salud universal y cósmica. En esa fase del desarrollo escatológico aparece la fe en la → resurrección de los muertos (Dan y 2Mac).

En el NT las expectativas escatológicas del AT y del judaísmo primitivo se configuran en forma nueva desde el acontecimiento de Cristo. La escatología de la tradición sinóptica se define sobre todo por la concepción del → reino de Dios, que de forma provisional ha llegado con Cristo, pero que de forma definitiva se consumará cuando el Hijo del hombre aparezca sobre las

nubes del cielo. Con la → espera próxima y la concepción aneja de una irrupción repentina del reino de Dios enlaza la exhortación a la conversión, la vigilancia y la preparación permanentes. Para el mensaje de Jesús es fundamental la idea de que la vida presente se define por la salvación del más allá. En la controversia con los saduceos (Mt 22,23-33 y par) Jesús se pronuncia a favor de la resurrección de los muertos, que él sin embargo contrapone a la tradición judía en un punto esencial. En la forma joánica que se nos ha conservado hallamos dos proyectos escatológicos diferentes, que no se dejan armonizar sin más. En primer término se encuentra la denominada escatología presente, es decir, la concepción de que la salvación y el juicio acontecen ya en el encuentro con Jesús. Quien cree en el mensaje de Jesús tiene la vida eterna; ese tal no es juzgado, y ya ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24). El que no cree ya está juzgado (3,18) y sobre él permanece la cólera de Dios (3,36; → juicio, → vida eterna). Pero, al lado de todo esto, hay también afirmaciones que trasladan la salvación o la condenación definitivas al último día y que certifican la resurrección de los muertos (6,39-40). La eucaristía se entiende como el sacramento de la vida y de la esperanza escatológica, que garantiza la resurrección en el último día (6,54). Una escatología marcadamente cósmica es la que aparece en Apocalipsis, que remitiéndose a textos veterotestamentarios habla de la resurrección de los muertos, del juicio universal y del nuevo cielo y la nueva tierra (20,11-21,5).

En la escatología paulina, al igual que en los Sinópticos, hallamos la expectación de algo que llega y apremia de inmediato, así como una descripción apocalíptica de la → parusía. Y es decisivo sobre todo el que Pablo conecte la resurrección futura de los muertos con la resurrección de Cristo, de la que aquélla deriva, y el que en tal contexto ofrezca una extensa reflexión sobre el cuerpo resucitado.

2) En la tradición cristiana las múltiples afirmaciones escatológicas de la Sagrada Escritura experimentan un cambio notable de acuerdo con la respectiva situación histórica. A menudo se sacan de su contexto afirmaciones aisladas, sobre todo del NT, y se las interpreta de forma unilateral. En la época patrística, al lado de la expectación de la parusía y del problema que representa su retraso, aparece sobre todo el enfrentamiento entre la doctrina griega de la inmortalidad del alma y el mensaje bíblico de la resurrección de los muertos, que los padres defienden contra todas las tendencias espiritualistas. A todo ello se suma la doctrina del → estado intermedio. En conexión con la idea de la plegaria por los difuntos, pero sobre todo en la celebración de la eucaristía y en el desarrollo de la penitencia eclesiástica se forja la doctrina del → purgatorio. A causa de la autoridad de Orígenes alcanzó una gran importancia la doctrina de la → apocatástasis. Tras su rechazo por la Iglesia, que la condenó, el propósito latente en la misma se prolonga a través de las múltiples reflexiones sobre una posible disminución de las penas del → infierno. Finalmente, también el → milenarismo, doctrina surgida a propósito de Ap 20,1-15, encontró interpretaciones diversas.

Y aunque Tomás de Aquino, bajo la influencia de la autoridad de Agustín, rechaza esa doctrina como un error, las corrientes milenaristas no dejaron de adquirir una gran relevancia en la edad media al socaire de la filosofía y la teología de la historia de Joaquín de Fiore y bajo el impulso de los espirituales franciscanos.

Para el desarrollo ulterior fueron decisivas las numerosas reflexiones sobre la concepción de la inmortalidad del alma separada del cuerpo en la muerte y su ordenación al cuerpo resucitado, junto con el problema anejo del modo y forma de identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terrestre. Objeto de la teología especulativa fue asimismo la concepción del → cielo como visión y gozo beatificantes. En tiempo de la ilustración se considera la escatología en estrecha conexión con la teología moral, por cuanto que con su doctrina de la recompensa ha de dar un vigoroso impulso hacia el bien y provocar horror al mal.

La nueva orientación arranca sobre todo de la escuela católica de Tubinga, que se apoya en la idea del reino de Dios y en la concepción idealista de la historia. F.A. Staudenmaier († 1856) trata la escatología bajo el concepto general «De la consumación de la Iglesia», entendiéndola como una parte de la eclesiología, que está integrada en la doctrina de la redención. La escatología de la neoescolástica, que nace en la segunda mitad del siglo XIX y que la Iglesia fomenta; se limita esencialmente a la consideración de los distintos hechos de «los novísimos», que han de ocurrir alguna vez y que respecto del presente son puramente futuros. Unos impulsos capaces de resolver los múltiples problemas relacionados con la aparición y difusión del ateísmo y del marxismo no podían surgir de esa manera de considerar tales sucesos. Por el contrario, tuvieron importancia decisiva en tal sentido las → concepciones escatológicas de los siglos XIX y XX, que nacen dentro de la teología protestante y que más tarde también serán fecundas para la teología católica dando pie a proyectos originales.

3) Las declaraciones doctrinales de la Iglesia en el curso de la historia pueden compendiarse esencialmente en estos puntos: 1. Las dos grandes confesiones de fe, que son el Símbolo apostólico (Dz 2, DS 10s) y el Símbolo nicenoconstantinopolitano (Dz 86, DS 150), contienen: el regreso de Cristo en gloria, el juicio de vivos y muertos, la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. 2. La *Fides Damasi* (surgida sin duda en las Galias, en el siglo V; Dz 16, DS 72): resurrección en el cuerpo (en la carne) en el que ahora vivimos; vida eterna o castigo eterno. 3. El Símbolo pseudoatanasiano (aparecido entre finales del siglo IV y finales del siglo VI; Dz 40, DS 76): retorno de Cristo, juicio de vivos y muertos, resurrección de los muertos con sus cuerpos, rendición de cuentas sobre su vida eterna, vida eterna y castigo eterno. 4. El concilio II de Orange (529; Dz 175, DS 372): la muerte cual secuela del pecado de Adán (Rom 5,12). 5. La asamblea de la provincia eclesiástica de Constantinopla (543; Dz 211, DS 411): rechazo de la doctrina de la apocatástasis. 6. El sínodo XI de Toledo (675; Dz 287, DS 540): resurrección en el cuerpo con que vivimos,

existimos y nos movemos. 7. La declaración de León IX (1053; Dz 347, DS 684): resurrección efectiva del mismo cuerpo (carne) que ahora traigo; vida eterna. 8. El concilio Lateranense IV (1215; Dz 428-429, DS 800-801): producción de toda la creación por Dios al comienzo del tiempo; resurrección de todos los hombres con los cuerpos que tuvieron en la tierra; castigo o vida eternos. 9. El concilio I de Lyón (1254; Dz 456-457, DS 838-839): purgatorio; cielo e infierno para las almas antes de la resurrección de los muertos; juicio final. 10. El concilio II de Lyón (1274; Dz 464, DS 856-859): purgatorio; cielo e infierno para las almas antes de la resurrección de los muertos; juicio final. 11. La constitución *Benedictus Deus* (1336; Dz 530, DS 1000-1002): purgatorio, visión inmediata de Dios y felicidad del alma antes del juicio final; infierno; resurrección de los hombres con sus cuerpos; juicio final. 12. El concilio de Florencia (1439; Dz 693, DS 1304-1306): purgatorio; contemplación clara del Dios uno y trino por parte de las almas de los justos antes del último día, y que será diferente según la diferencia de méritos, como diferentes serán las penas de acuerdo con la medida de los deméritos. 13. La condena de los errores de Bayo por Pío V (1567; Dz 1078, DS 1978): la inmortalidad del hombre en el paraíso como don de gracia, no como un estado natural. 14. La condena de los errores del sínodo de Pistoya por Pío VI (1794; Dz 1526, DS 2626): toma de posición frente al *limbus puerorum* o limbo de los niños. 15. El decreto del Santo Oficio del 21 de julio de 1944 (Dz 2296, DS 3839): toma de posición frente al milenarismo moderado. 16. El escrito de la Congregación para la doctrina de la fe, del 17 de mayo de 1979 (AAS 71 [1979] 939-943): duración y subsistencia del único elemento espiritual después de la muerte, que consta de conciencia y voluntad y que la Iglesia llama «alma»; sentido de las oraciones por los difuntos y de los ritos de inhumación; distinción y diferente situación del hombre inmediatamente después de la muerte y antes de la manifestación de nuestro Señor Jesucristo respecto de la asunción corporal de María al cielo.

4) Desde la perspectiva ecuménica hay que consignar que las Iglesias ortodoxas interpretan el estado intermedio y el → purgatorio de modo diferente a como lo hace la Iglesia latina. Las Iglesias del tiempo de la reforma ven la escatología en especial conexión con la cristología, y niegan la existencia del purgatorio como doctrina no conforme con la Escritura.

5) Pero aunque la Sagrada Escritura y la tradición cristiana hacen múltiples declaraciones escatológicas, la palabra «escatología» se encuentra por vez primera en el teólogo luterano A. Calov († 1686), que bajo el título general de *Eschatologia sacra* trata de la muerte, la resurrección, el juicio y la consumación del mundo. Gracias a F. Schleiermacher alcanza el término «escatología» mayor importancia, hasta el punto de entrar en el lenguaje general de la teología. En el curso de la historia la escatología se ha estudiado bajo distintos puntos de vista, al tiempo que se la ha relacionado con otros tratados de la teología dogmática. De cara a la tradición cristiana la distinción que mayor relevancia ha obtenido es la que se establece entre escatología general y escatología individual.

PRINCIPALES DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO SOBRE ESCATOLOGÍA
(Cuadro de Wolfgang Beinert)

Documento	*Contenido principal*
Símbolos de la Iglesia antigua (ha. 150-s. VII)	Resurrección del hombre completo
Concilio IV de Letrán (1215)	Recompensa eterna según las obras (DS 801; Dz 429)
Inocencio IV (1254)	Existencia de un lugar de purificación (DS 838; Dz 456)
Concilio II de Lyón (1274)	Intercesión por los difuntos; diferente remuneración (DS 856-858; Dz 464)
Benedicto XII, *Benedictus Deus* (1336)	Carácter definitivo de la muerte; destino inmediato definitivo también (DS 1001s; Dz 430s)
Concilio Florentino (1439)	Como el concilio II de Lyón (DS 1304-1306; Dz 693)
Concilio V de Letrán (1513)	Inmortalidad individual (DS 1400; Dz 738)
Concilio Tridentino (1563)	Existencia de un lugar de purificación; intercesión por los difuntos; predicación útil de las realidades escatológicas (DS 1820; Dz 983)
Vaticano II, *Lumen gentium* (1964)	*Eskhaton* es una categoría eclesiológica
Congregación para la doctrina de la fe (1979)	Siete tesis acerca, sobre todo, del problema del «estado intermedio»

La escatología general (universal y colectiva) trata de los acontecimientos al final de la historia y del mundo, estudiando la parusía (retorno) de Cristo, la resurrección de los muertos, el juicio universal (y último), la nueva configuración del mundo y el cielo y el infierno como formas de existencia de la salvación o condenación eternas tras la resurrección de los muertos. A la escatología individual pertenecen la → muerte del hombre, el juicio personal o privado, la pervivencia del → alma libre del cuerpo pero ordenada al cuerpo resucitado. Dentro de este contexto, en la teología católica son sobre todo objeto de discusión el estado intermedio y la consiguiente purificación en el purgatorio, así como el cielo y el infierno como «lugares» de premio o de castigo antes de la resurrección de los muertos.

En la escatología actual es también importante la distinción entre escatología presente y futura, cuyo sentido específico se precisa en su mutua contraposición. La escatología no puede dividirse en una escatología meramente presente y en otra meramente futura. La primera, que deja al margen la dimensión del futuro, no hace justicia a la realidad del evangelio ni a

las exigencias que en él se fundamentan. Por otra parte, la dimensión futura siempre corre el peligro de olvidar el presente y entender sus afirmaciones como simples afirmaciones de futuro, que inducen a los hombres a huir del presente y a destruir el futuro como tal. La escatología está en especial proximidad a la cristología, por cuanto que el acontecimiento de Cristo en la muerte y la resurrección constituye la garantía para la salvación escatológica del hombre.

Por lo que respecta a la teología moral, en el curso de la historia ha jugado la escatología un papel importante para la motivación de la conducta ética, especialmente bajo las categorías de premio y castigo. En nuestro tiempo sólo pueden hacerse afirmaciones escatológicas con pleno sentido sobre el trasfondo de los múltiples proyectos intramundanos de → futuro. Una dificultad especial la representa la interpretación metódica y exacta de textos escatológicos (→ hermenéutica). En la medida en que la escatología como parte de la dogmática va ligada al método científico habitual en esa disciplina, se derivan unas dificultades suplementarias.

Si la → Sagrada Escritura es también la fuente más importante de la escatología cristiana, en la interpretación de cada texto concreto hay que preguntarse bajo qué supuestos concretos ha llegado el hagiógrafo a formular su afirmación. Con ello, sin embargo, se supone como horizonte de comprensión la imagen antigua del mundo, que para nosotros está superada. Además, las afirmaciones escatológicas están formuladas exclusivamente en imágenes fragmentarias que no pueden reducirse y enmarcarse en una imagen común, ya que cada una de tales afirmaciones particulares puede servir a un objetivo opuesto. Así, por ejemplo, el fuego es una imagen del infierno y de purificación en el purgatorio, una referencia al juicio y, bajo la forma de luz dentro del cuadro de la sala nupcial del cielo magníficamente iluminada, es también la realidad opuesta a las tinieblas exteriores (Mt 22,13) con que se describe la suerte de los condenados. Las distintas imágenes sólo pueden analizarse respecto de su contenido específico buscando la sistematización de las afirmaciones teológicas derivadas de las imágenes. Sin embargo, hay que guardarse, en el amplio desarrollo de las afirmaciones escatológicas de la Escritura, del peligro que supone arrancar de su contexto determinados estadios de desarrollo y darles un valor absoluto, como ha ocurrido a menudo en el curso de la historia. Lo que se dice en general de la imagen del mundo se aplica en especial a los textos apocalípticos, que han de valorarse como una categoría afirmativa especial. Si durante mucho tiempo la teología ha reconocido la singularidad de la categoría «espacio» tomada de la imagen antigua del mundo, quedan todavía grandes dificultades para solucionar la categoría → tiempo. Y aunque es indiscutible que el tiempo intramundano que se experimenta y mide físicamente ya no se da más allá de la frontera de la muerte, en la teología actual persisten las controversias sobre la interpretación del estado intermedio, del purgatorio y de las relaciones entre la muerte de cada uno y la resurrección de los muertos el día final. Si hoy se leen unas afirmaciones escatológicas en el horizonte de las

concepciones intramundanas de futuro, síguese que la escatología no puede prescindir ya, por una parte, de los planteamientos científicos y, por otra, de la filosofía y de las distintas ramas de la ciencia moderna, como la sociología, la politología y la futurología, que pueden serle útiles al hombre actual para el esclarecimiento de los textos escatológicos. En la teología se ha impuesto además la opinión de que el auténtico contenido de los textos escatológicos de la Biblia no es un reportaje de los sucesos que se desarrollarán posteriormente en el más allá, sino que ha de entenderse como una llamada a configurar la vida y la historia en el aquí y ahora. Las afirmaciones de futuro interpretan el presente de cara al futuro.

Bibliografía. J. AUER, *«Siehe, ich mache alles neu.» Der Glaube and die Vollendung der Welt,* Ratisbona 1984; J. FINKENZELLER, *Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch,* Munich [2]1979; G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach,* Graz 1980; F.-J. NOCKE, *Escatología,* Herder, Barcelona 1984; J. RATZINGER, *Escatología,* Herder, Barcelona [2]1984; H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie,* Friburgo de Brisg. 1980; CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Katholischer Erwachsenenkatechismus,* Munich 1985; M. KEHL, *Eschatologie,* Würzburgo 1986; W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie,* QD 106, Friburgo de Brisg. 1986.

JOSEF FINKENZELLER

ESPERA PRÓXIMA. → Milenarismo, → parusía, → reino de Dios. Se entiende por expectación o espera próxima la concepción, que en el NT aparece bajo distintos aspectos, de la proximidad inmediata del fin del mundo y de la aneja irrupción definitiva del reino de Dios y de la parusía del Hijo del hombre, junto con los acontecimientos escatológicos de la → resurrección de los muertos y del juicio universal.

1) En concreto hay que distinguir entre la espera inminente que pudo alimentar Jesús y la espera inminente que aparece en los escritos del NT. Los Sinópticos no sólo dicen que con Jesús ha llegado el reino de Dios de una forma provisional, sino también que la generación presente y coetánea de Jesús va a vivir la irrupción definitiva del reinado soberano de Dios (Mc 9,1; 13,28-30; Mt 10,23; 16,28; Lc 9,27). Como eso ocurrirá de una manera repentina e imprevista (Lc 12,39; 17,24.27.29; 21,35), se les exhorta a los discípulos a que permanezcan vigilantes y dispuestos (Mc 13,33-37; Mt 25,14-30; Lc 12,35-40; 19,11-27). Jesús rechaza de forma explícita el cálculo de plazos con vistas al tiempo final, característico de la literatura apocalíptica (Mt 24,43.50; Lc 17,20). Ni siquiera el Hijo del hombre conoce el día y la hora, sino únicamente el Padre (Mc 13,32: → ciencia y conciencia de Jesucristo).

En las comunidades neotestamentarias que surgieron tras el aconteci-

miento pascual aparece al principio una expectación inminente y apremiante de los sucesos escatológicos (Rom 8,22; 1Cor 7,29-32; 16,22; 1Tes 4,15-17). Ya en 2Tes 1,4-7 aflora una perspectiva diferente, toda vez que las persecuciones y tribulaciones de la comunidad de discípulos se entienden como una prueba necesaria con vistas a la parusía y que tienen como consecuencia la participación en el reino de Dios a modo de recompensa. Se advierte incluso contra una expectación exagerada como si de un error se tratase (2Tes 2,2-8). Los escritos posteriores hablan con mayor claridad todavía de que en los difíciles tiempos que están por llegar prevalecerán todos los vicios (1Tim 4,1; 2Tim 3,1-9). La última hora se caracteriza por un gran número de errores y falsos doctores («anticristos»), cf. 1Jn 2,18. La misma Iglesia está sujeta al juicio de Dios por causa de la desobediencia (1Pe 4,17). La angustia y tribulación de la comunidad permiten conocer el final de todas las cosas (1Pe 4,7).

Donde la espera próxima aparece más marcada es en el libro del Apocalipsis, que se propone consolar a la Iglesia perseguida del tiempo final (véase sobre todo 1,1 y 20,20). Las tribulaciones que preceden a la parusía se describen con imágenes apocalípticas (cf. Ap 6,1-8; 12,3; 13,1-18). La problemática creciente a la que daba pie el retraso de la parusía la deja entrever 2Pe (1,16; 3,3.8-10). De todos modos la llegada del Señor puede acelerarse con una vida santa y piadosa (2Pe 3,12). Esa problemática que se daba de hecho intentan solucionarla tanto Lc como Act insistiendo, por una parte, en la espera próxima y aviniéndose, por otra, a la realidad de un tiempo intermedio que se extiende desde la ascensión de Jesús al cielo hasta su regreso. Ese tiempo de la Iglesia se entiende como el tiempo en que actúa y opera el Espíritu Santo.

2) En la tradición eclesiástica podemos encontrar dos tentativas de solución fundamentales: la gran Iglesia, después de algunas vacilaciones iniciales, acabó adaptándose a la idea de que la parusía iba a tener efecto en un futuro lejano. Al mismo tiempo se desarrollaban de forma cada vez más clara las doctrinas acerca del → juicio personal y particular y acerca del → estado intermedio. Por el contrario, en el seno de diversas sectas, que van desde los montanistas hasta los adventistas, la espera próxima de la parusía se mantuvo viva mediante previsiones y cálculos renovados una y otra vez.

3) El magisterio de la Iglesia no se ha manifestado de forma explícita acerca del tema de la espera próxima de la parusía.

4) Entre las perspectivas ecumenistas el problema de la expectación inminente de la parusía no ha adquirido una importancia especial, toda vez que la problemática bíblica es la misma para la teología de las grandes Iglesias cristianas.

5) La teología actual intenta resolver la tensión existente entre los datos exegéticos y la relevancia teológica de las afirmaciones de Jesús acerca de la expectación inminente de los acontecimientos escatológicos. Esa expectación habría que entenderla no en su aspecto temporal sino en el sentido de una disposición constante de los hombres, de una inmediatez intemporal de

Dios al hombre, de manera que en la muerte de cada individuo se hacen realidad para él los acontecimientos escatológicos. En una interpretación existencial del mensaje de Jesús se trataría del ahora de la decisión personal. Por útiles que puedan resultar esas teorías y otras similares de cara a la predicción, lo cierto es que sigue sin encontrar solución la problemática cristológica que representa la expectación inminente por parte de Jesús, que nos introduce en el misterio de la → unión hipostática.

Bibliografía. K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento* IV: *Consumación de la obra creadora y redentora*, Herder, Barcelona 1978; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, ed. por J. Roloff, Gotinga [3]1978; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster [3]1979; G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Friburgo de Brisg. [5]1986; R. SCHNACKENBURG, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, Herder, Barcelona 1989.

JOSEF FINKENZELLER

ESPIRITUALIDAD. → Gracia, → imitación de Cristo, → pneumatología. El término espiritualidad designa las relaciones del hombre con Dios y todo lo que esas relaciones incluyen en actitudes y formas de expresión. La realidad significada se designa también a menudo con el vocablo «piedad».

1) En el AT el círculo de los llamados «justos» abarca a los numerosos personajes que, bajo el signo de la historia de la alianza de Dios con Israel, llevaron una «vida espiritual» o «piadosa». En el NT, y especialmente en Pablo, esas personas son llamadas «santos». Característico de los mismos es el esfuerzo por vivir la gracia de la elección otorgada por Dios en la búsqueda de la voluntad divina, en humildad, paciencia, servicio a los hermanos, etc. Concretamente, eso puede llevarse a cabo en una multitud casi incontable de formas. El impulso, la posibilidad y los motivos que inducen a esa vida se le atribuyen a Dios y al Espíritu divino, que opera en el hombre y lo dispone interiormente para la llamada exterior del mensaje de salvación. Se trata de todo el querer religioso, que se considera como fruto del Espíritu y que se hace realidad en la oración, el sacrificio y el servicio a los demás.

2) Atendiendo a su forma lingüística la palabra «espiritualidad» podría tener el mismo sentido que «pneumatología». Ambos son conceptos genéricos. Sólo en la época contemporánea se tomó del francés la espiritualidad en un sentido que había ido adoptando desde el siglo XVII y sobre todo desde el XIX como designación de las numerosas manifestaciones nuevas de vida consagrada a Dios, de formas de vida cristiana más intensa, de nuevas formas de oración, compromiso y servicio. De acuerdo con ello vino a ser como una nota distintiva de los pocos en los que se suponía una vocación específica. En los movimientos de renovación la espiritualidad se ha entendido muchas veces como algo inaccesible para los no iniciados o consagrados. Sólo el recuerdo insistente del *único* Espíritu (cf. 1Cor 12,4) ha hecho

preguntarse por lo que había de común y entenderlo como el elemento decisivo. Y con ello se ha vuelto una vez más a la idea de que la espiritualidad está destinada a toda existencia cristiana por vocación y por el bautismo (Rom 1,6; 1Cor 1,24ss; 7,20; Gál 3,27). Al mismo tiempo se amplió el concepto de espiritualidad que originariamente estuvo en gran parte dominado por el aspecto literario y cognoscitivo, extendiéndolo a las otras facultades del hombre; eso significa que cobraron mayor relevancia el sentimiento, el culto y el fervor religioso.

Pronto, sin embargo, se planteó a este respecto la cuestión de los criterios y del rechazo de la falsa espiritualidad, así como el cometido de orden y disponibilidad que le compete (1Cor 11,31; 12,10). Como se trata de un cristianismo vivido, se impuso la referencia a la historia del acontecimiento de Jesús narrada en el evangelio como criterio fundamental. A esa luz la espiritualidad significa seguimiento, es decir, acogida y realización de la vocación de Jesucristo en la vida propia de cada uno, así como en la vida de la comunidad eclesial (Jn 13,15). Frente a las viejas corrientes devocionales esta concentración en la figura del Señor ha vuelto a ser el criterio de discernimiento y el verdadero centro de la espiritualidad cristiana (Jn 6,29; 8,12).

3) A lo largo de la historia el magisterio eclesiástico hubo de tomar una y otra vez posiciones contra formas unilaterales y falsas de espiritualidad, aunque manifestándose al respecto muy pocas veces de manera explícita. Así ocurrió en el siglo XIII frente a las órdenes mendicantes, consideradas un «movimiento espiritual» (DS 842s, Dz 459), y frente a los grupos radicales que surgieron de las mismas (DS 866) con su rechazo de la Iglesia institucional, de sus sacramentos, ministerios y resoluciones (Dz 485s, 494; DS 911s, 930): la espiritualidad pasó a ser la oposición a la Iglesia visible. El magisterio, por el contrario, hizo hincapié en su mutua relación dentro de una unidad tensa.

4) Por el hecho precisamente de que en la espiritualidad el grupo y el individuo viven sus relaciones concretas con Dios, prevalece de antemano un cierto campo libre que también los ministerios de la Iglesia tienen que respetar: «No apaguéis el Espíritu» (1Tes 5,19). Y, a la inversa, ese Espíritu se manifiesta mediante su respeto a las instituciones y la tradición de la Iglesia. Y con ello se describe el modelo fundamental de la ecumene, que descansa en la libertad del espíritu y en el común reconocimiento de lo necesario. La diferencia entre comunidades y grupos eclesiásticos se debe en buena medida a una espiritualidad diferente; en cualquier caso, cada vez resulta más difícil señalar en cada situación concreta los motivos que inducen a una separación. Por lo demás, no basta con valorar las diferencias confesionales como meras diferencias de espiritualidad. La fuerza diferenciadora de esa espiritualidad parece en efecto poco compensada por una fuerza igualmente eficaz tendente a la unión. Por ese motivo hay que insistir en la vinculación de la espiritualidad a la verdad normativa del evangelio y de la fe. Y, comoquiera que sea, esto se demuestra como el estorbo más difícil para la unidad. El hecho sin embargo de que la espiritualidad apunte

hacia esa meta y que las afirmaciones de esa índole tengan su sitio propio en el marco de una espiritualidad viva, abren paso a un consenso no sólo sobre la necesidad de unas declaraciones de verdad vinculantes sino también acerca de los contenidos centrales.

5) Una exposición teológica de la espiritualidad empieza con la dotación explícita del Espíritu que, según la convicción cristiana, se da en el bautismo como don de gracia. En ese comienzo aparecen unidos el elemento institucional de la espiritualidad con el elemento espontáneo y personal. Porque la espiritualidad hay que vivirla en la Iglesia y con la Iglesia, con independencia de la forma especial y única, que en cada caso responde a la historia salvífica personal del individuo o de grupos y órdenes menores. Constituye el marco consciente del ser cristiano, pero no se diluye en una forma teórica y racional, sino que, justamente porque nunca se puede reducir a mera teoría, hace presente el carácter mistérico de la vida cristiana. En este sentido depende de la espiritualidad el significado real (la «relevancia») de las reflexiones teológicas. Es ella la que proporciona el contenido de la experiencia originaria con el de la reflexión teológica; respondería así al reto de una nueva vinculación de teología y espiritualidad (R. Guardini), sobre la que se ha hablado mucho, pero pocas veces en la forma dialógica adecuada. Podríamos aducir el ejemplo de la obra de K. Rahner, que demuestra cómo una experiencia de vida creyente desata el discurso mientras que el discurso racional conduce a una nueva experiencia. Una espiritualidad así ya no permite tratar aisladamente y de un modo exclusivamente teórico una verdad de fe. El lenguaje apunta a una comprensión y ésta, a su vez, a unas representaciones adecuadas al tiempo y a la realidad. En este sentido, la transmisión de reflexiones teológicas con la espiritualidad equivale a tomar en serio la dimensión histórica del cristianismo y, con ello, la posibilidad de la misión y de un ahondamiento, así como la superación de la sima que se abre entre las pretensiones de la fe y el sentimiento vital de los hombres.

Bibliografía. *a*) B. SECONDIN, J. JANSSENS (dirs.), *La spiritualità*, Roma 1984; *b*) K. RAHNER, *Wagnis des Christen*, Friburgo de Brisg. 1974; ídem, *Gebete des Lebens*, ed. por A. Raffelt, Friburgo de Brisg. [5]1985; CH. BERNARD, *Teologia spirituale*, Roma 1982; ST. DE FIORES, T. GOFFI (dirs.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, París 1983; *c*) J. SUDBRACK, *Espiritualidad*, en SM II, 830-849.

KARL HEINZ NEUFELD

ESPÍRITU SANTO. → Acción del Espíritu, → corazón, → doctrina de Dios, → Iglesia, → pneumatología, → santo, santidad, santificación. A la tercera persona de la Trinidad del Dios uno se le llama en la fe cristiana Espíritu Santo. Con el Padre y con el Hijo realiza el único ser divino.

1) La Sagrada Escritura concentra sus afirmaciones pertinentes en la *acción* del Espíritu Santo, mientras que las referencias a su *esencia* de ordinario sólo son indirectas. Para los Sinópticos está claro que la obra y el ser de

Jesús están bajo el signo del Espíritu Santo, que desciende sobre el Señor en el bautismo de Juan (Mc 1,10) y que en cierto modo lo empuja a su ministerio público, aunque actúa de hecho ya desde su misma concepción (Lc 1,35; Mt 1,18). Según el libro de los Hechos, la Iglesia nace gracias a su efusión (Act 2,4.17-21.38), y en la Iglesia opera a través de la fe de múltiples formas (cf. 1Cor 12-14 y Rom 8), según lo describe sobre todo Pablo en sus cartas. La conexión entre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y la obra de Jesús destaca especialmente en Jn 14-16. Pero también la persona misma del Espíritu Santo va iluminándose cada vez más, hasta llegar a ciertas fórmulas que proclaman su esencial igualdad divina con el Padre y con el Hijo (Mt 28,19; 1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13). Nos hallamos aquí ante el comienzo de la genuina idea cristiana de Dios, cuya peculiaridad resulta indiscutible teniendo en cuenta precisamente las afirmaciones que el AT hace sobre el Espíritu de Dios. Por ese mismo motivo huelga aquí un recurso detallado a los escritos veterotestamentarios para ilustrar el tema propuesto.

2) En la Iglesia antigua la doctrina del Espíritu Santo se desarrolla en forma lenta y en evidente dependencia de los enfrentamientos dogmáticos que se dan en la → cristología. Especial importancia tuvieron para la concienciación del problema en Occidente Hilario de Poitiers, con sus seis libros *De Trinitate*, y en Oriente Basilio Magno, con su escrito *De Spiritu Sancto*. El concilio I de Constantinopla definió solemnemente su divinidad (Dz 86, 85; DS 150s). Bajo la influencia de Ambrosio *(De Spir. Sancto)*, esa divinidad cobra aún mayor relieve en el *Tomus Damasi* (Roma 382: Dz 58-83, DS 152-178). Obra decisiva para el período siguiente fue el *De Trinitate*, de san Agustín. Al desarrollarse sistemáticamente la doctrina de los sacramentos, se entendió la confirmación como el sacramento del Espíritu Santo. La doctrina de los padres griegos acerca de la → inhabitación del Espíritu Santo la recogió D. Petau († 1652) estimulando después la teología de León XIII (DS 3325-3331) y de Pío XII (Dz 2288-2290, DS 3807-3815), que hablaron de la inhabitación del Espíritu en la Iglesia. Después de la segunda guerra mundial H. Mühlen proyectó el desarrollo de la doctrina escolástica de la relaciones y con el empleo de las concepciones modernas sobre la → persona presentó una doctrina sistemática sobre el Espíritu Santo. Esta doctrina la entendía él como un principio estructural de la dogmática, que en la práctica y en la perspectiva ecuménica iba a dar fruto con la renovación carismática de la comunidad.

3) En el Símbolo se proclama la fe en el Espíritu Santo como *Señor* y *dador de vida*, que procede del Padre y del Hijo (→ *Filioque*) y que recibe una misma adoración y gloria con ellos. Por ser él quien ha hablado por los profetas, es el revelador explícito de la voluntad y de la acción salvíficas de Dios.

4) La doctrina del Espíritu Santo no presenta motivos de controversia en el plano ecuménico, aunque la apelación a esa doctrina en cuestiones concretas sea a menudo un obstáculo para la mutua comprensión (→ Dios, → inspiración, → salvación). Sin embargo, una penetración más profunda

de la doctrina del Espíritu Santo (→ pneumatología) podría dejar ver puntos de comunión profunda.

5) Teológicamente habrá que partir de la designación de Espíritu Santo, que por una parte remite al fenómeno general del espíritu y, por otra, al adjetivo diferenciador de «santo». Con su misma composición el nombre deja ya entrever la dificultad que existe para nombrar la realidad a la que alude. Y no es posible entenderla sin tener en cuenta sus relaciones. De una parte está referida al «Santo» (= Dios) y, de otra, a su acción específica, ya sea en la vida divina ya sea hacia fuera, *ad extra*. El concepto expresa el carácter comunicado y comunicante de ese Espíritu. El hombre lo experimenta, cuando el mismo Espíritu de Dios certifica a nuestro espíritu que somos hijos de Dios (Rom 8,16). De acuerdo con la tradición ese testimonio se dirige al hombre con todas sus energías; es decir, de manera inmediata a los sentidos, sobre todo como luz o iluminación, y a través de los sentidos al corazón; ello quiere decir que no sobrepasa las condiciones criaturales del conocimiento humano, pero las transforma y les confiere nuevas posibilidades.

En ese conocimiento experimental el Espíritu Santo comunica también los contenidos de la revelación salvífica de Dios, entre los cuales él mismo se comunica y da a conocer como «don» *(donum)* de Dios. Él *es* por tanto una relación de amor; con otras palabras, no sólo es comunicación, sino comunicador. Lo cual le relaciona de forma muy estrecha con Jesucristo y su obra, por cuanto que es él el que permite entender la manifestación histórica de Jesús como una acción salvífica de Dios en y para la creación, y esa manifestación la prolonga en la historia desde la misma fundación pentecostal de la Iglesia. Únicamente en el Espíritu de Dios como don se muestra la historia como lugar de la actuación y presencia de Dios con vistas al hombre; dicho de otro modo, sólo así pueden conocerse las verdades del evangelio como tales.

Al mismo tiempo, sin embargo, el Espíritu Santo pone al hombre en condiciones de dar a esa llamada la respuesta pertinente de la fe. Ese doble hacer posible el ser cristiano confirma que el Espíritu Santo no une realidades que previamente existen ya en sí, sino que crea al hombre como interlocutor de Dios, en cuanto que abre la revelación y la respuesta creyente. Por ello hay que buscar el acceso al Espíritu Santo desde el hombre y desde su experiencia de fe, puesto que ahí está incluido lo que como pretensión verbalizada necesita de una confirmación existencial.

En ese sentido, la doctrina del Espíritu Santo apunta a una reflexión teológica que ha de plantearse en un plano antropológico. El contenido real ilumina, además, la conexión interna de espiritualidad y teología en la existencia cristiana. Pese a lo cual no se trata ahí de un autoanálisis, sino de la comprensión y explicación responsable de la circunstancia siempre impuesta en la que el hombre redimido está vinculado a Dios Padre por Jesucristo, Dios que después se muestra también como creador. En esa experiencia tiene un interés existencial para el hombre saber quién es el Espíritu Santo y

cual es la importancia que le corresponde para la verdad revelada en su conjunto y en cada uno de sus aspectos.

Bibliografía. *a*) M. SCHMAUS, *Espíritu Santo,* en SM II, 814-830; *b*) H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person,* Münster [4]1980; E. SCHWEIZER, *Heiliger Geist,* Stuttgart-Berlín 1978; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1983; *c*) W. KASPER (dir.), *Gegenwart des Geistes,* Friburgo de Brisg. 1979.

KARL HEINZ NEUFELD

ESQUEMA ESPACIO-TIEMPO. → Estado intermedio, → imagen del mundo, → juicio. Responde a la experiencia general de que todas las cosas y los acontecimientos se le presentan al observador como una realidad que puede organizarse de acuerdo con pautas espaciales (altura, anchura y longitud como dimensiones del espacio) y temporales (pasado, presente y futuro). Estas categorías desempeñan una función de ordenamiento, ya que posibilitan la explicación, el relato, la exposición y cualesquiera otros modos de representación verbal, escrita, plástica y simbólica.

1) En la Biblia no hay ninguna revelación sobre el espacio que sea vinculante para la fe de los creyentes. Sólo se alude a la condición temporal de las cosas. La imagen del mundo geocéntrica y dividida en tres esferas o niveles, característica del Oriente antiguo, sirve como lugar para el desarrollo de la historia creada por Dios y por él conducida a la salvación. La presencia de Dios se expresa metafóricamente como un «habitar» (Jon 23,8-10; Jer 7,4-12), aunque no conoce límites ni fronteras. Su actuación en el mundo se equipara a una «venida» o a un «regreso». Escatológicamente aparece como el Señor y creador de un futuro destinado a un fin. Contrastan el tiempo del hombre y la eternidad de Dios (cf. Sal 90,4). El Dios eterno tiene rasgos del viviente (Dt 12,7) y del que está presente en todas partes (1Re 8,27). Cuando el cielo y la tierra fueron creados, él ya *existía.* A diferencia de los dioses paganos, Yahveh está presente en todos los tiempos y lugares (Sal 139,5-13) a la vez que está absolutamente por encima de todo. De algún modo Dios los «abarca por todos los lados» (Sal 139,5). El hombre, por el contrario, está encadenado a su específica finitud temporal, espacial, intelectual y volitiva. Es mortal y caduco. Debe a la gracia del redentor y creador el que su mortalidad se transforme en inmortalidad y su caducidad en permanencia (1Cor 15,53). Su salvación se opera cuando, por la asimilación a Jesús crucificado y resucitado, sale de los límites del espacio-tiempo y es asumido en la gloria eterna (Rom 8,18-30, y sobre todo 38s: «Ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro»).

2) Entre los padres destaca Agustín con su teoría psicológica del tiempo, que para él es esencialmente tiempo humano, pues que solo se puede captar en nuestra conciencia del paso y la duración (*Conf.* XI, 20). El mun

do, cuyo centro es el hombre, no ha sido creado por Dios en el tiempo sino con el tiempo. El tiempo sólo se da desde que existe el mundo (ibid. XI, 30). A nuestros ojos el espacio se desarrolla temporalmente; pero a los ojos de Dios todas las cosas creadas aparecen simultáneamente. Dios ve su creación como una realidad ligada a su eternidad y sostenida por ella, aunque radicalmente distinta. De ahí la afirmación de que el mundo «ha sido creado a la vez que el tiempo y no sólo en el tiempo» (*De civ. Dei* XI, 6). En todo caso carece de cualquier sentido hablar de un tiempo o incluso de un espacio «antes de la creación del mundo».

En la tradición marcada por la influencia de Agustín (Boecio, Tomás de Aquino) se establece una distinción neta entre eternidad y «tiempo infinito» (cf. *S. th.* I, 46,2; 57,3): la primera escapa a cualquier medida, mientras que el último puede pensarse como una realidad divisible en intervalos de tiempo infinitamente numerosos que se suceden de un antes a un después. Nicolás de Cusa «concibió un mundo infinito en tiempo y espacio como una obra especialmente adecuada a la perfección del creador por su correspondencia a la infinitud de Dios» (W. Pannenberg, 59s). Se establecían así distintos tipos de infinitud.

3) El magisterio sostiene la afirmación de que Dios creó el mundo «al comienzo del tiempo» (Dz 428, 1783; DS 800, 3002); por lo mismo, no se puede pensar que «el mundo exista desde la eternidad» (Dz 502, DS 952), ni que sea tan eterno como el Hijo de Dios (Dz 503, cf. 501; DS 953, cf. 951). La eternidad debe, pues, ser atributo exclusivo de Dios, aun admitiendo con el Aquinatense y Nicolás de Cusa, por ejemplo, la posibilidad de un cosmos infinito en tiempo y espacio. Una conexión de ambas ideas la señala el sínodo provincial de Colonia de 1860: «El mundo no existió desde la eternidad, sino que fue creado por Dios en el tiempo (Nota. Es más inequívoco Agustín: ¡*con* el tiempo!). El acto por el que quiso dar la existencia al mundo se dio en Dios desde la eternidad, no habiendo en él ninguna sucesión ni espera, pero su efecto sólo se dio en el tiempo, o mejor dicho, al comienzo del tiempo» (NR 308).

4) En el ámbito interconfesional el esquema espacio-tiempo no constituye un tema especial de controversia.

5) La doctrina actual sobre la creación no deja de interesarse por la teoría de la relatividad de A. Einstein, que puso fin al predominio exclusivo de dos esquemas rígidos de interpretación: la geometría euclidiana, con su patente tridimensionalidad y el concepto newtoniano de «espacio absoluto», que se mantiene siempre igual sin relación a otras cosas y sin tener en cuenta el factor tiempo. La curvatura del espacio (en analogía con la superficie esférica), que Einstein admitió primero de modo hipotético pero que más tarde verificó experimentalmente en el espacio cósmico, delimita el campo de validez del primero de los esquemas mencionados. También se opone al segundo, por cuanto que Einstein ha demostrado que las tres dimensiones del espacio forman una estructura relativista inseparable del tiempo como «cuarta dimensión». Ambas teorías aportan una visión más

clara de la enorme complejidad de la realidad mundana y de la dinámica que en ella se da. Por ello no son inconciliables con una concepción histórica e historicosalvífica de la unidad espacio-temporal que constituye a nuestro mundo en su relación con el creador eterno, que la Biblia ha revelado.

Bibliografía. *a*) W. PANNENBERG, *Kontingenz und Naturgesetz,* en A.M. MÜLLER, W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur,* Gütersloh 1970, 34-80; *b*) H. WEYL, *Raum-Zeit-Materie,* Berlín [5]1923; C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur,* Gotinga [8]1979, III-V, 24-53; *c*) W. GENT, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit,* Hildesheim [2]1962; M. JAMMER, *Die Problematik von Raum und Zeit,* NWT, cuaderno 6, Friburgo de Brisg.-Munich 1964.

ALEXANDRE GANOCZY

ESTADO INTERMEDIO. → Alma, → inmortalidad, → muerte, → resurrección de los muertos, → tiempo. Así se suele designar la forma de existencia del hombre entre la muerte individual y la resurrección de los muertos en el último día. Aunque la concepción del estado intermedio no va ligada a ningún modelo antropológico, lo cierto es que desde el encuentro de la revelación del AT y del NT con la imagen del hombre de la filosofía griega tal concepción se ha referido casi exclusivamente al alma libre del cuerpo. El estado intermedio ha alcanzado gran importancia en la tradición cristiana a propósito de la doctrina del → purgatorio, porque el proceso purificativo según la teología tradicional se traslada al estado intermedio y se refiere al alma separada del cuerpo por la muerte.

1) En el AT la concepción del estado intermedio deriva de su vinculación a la idea del *šeol* y a la creencia en la resurrección de los muertos, que en la última fase, cercana ya a la era cristiana, aparece como expresión auténtica de la esperanza del pueblo de Israel. El estado intermedio aparece con mayor claridad en los escritos extrabíblicos de la apocalíptica judía (HenEt y 4Esd), en los que ocupa el centro de interés la idea de la recompensa y castigo del hombre después de la muerte. Aunque en ocasiones se tiene también la impresión de que ese estado es definitivo, en el fondo prevalece la idea de que el estado intermedio y la resurrección de los muertos se relacionan mutuamente, de modo que con la resurrección de los muertos termina la estancia en el *šeol.*

La cuestión de si el NT constituye un testimonio en favor del estado intermedio ha recibido respuestas diferentes. Si se piensa que la esperanza propia de los cristianos apunta a la resurrección de los muertos, y que esa esperanza va ligada además a la → espera próxima de la parusía, hay que admitir que el estado intermedio no constituye en el NT un tema específico de la predicación. Y esto afecta ante todo al mensaje de Jesús. Una parte de los exegetas defiende la opinión de que Jesús adopto la concepción del estado intermedio que aflora en la literatura intertestamentaria del judaísmo primitivo. Y se remiten para ello a la parábola del labrador insensato (Lc

12,16-21), la del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31) y a las palabras de Jesús al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Aunque en estos pasajes el contenido específico de las afirmaciones es distinto, pueden muy bien entenderse sobre el supuesto de un estado intermedio. En las cartas paulinas se cita sobre todo el texto de Flp 1,23, en el que Pablo expresa su anhelo de partir y estar con Cristo. No se dice cómo entiende Pablo antropológicamente esa comunión con Cristo después de la muerte. Pero, sobre todo, ha de tenerse en cuenta que en el contexto inmediato se encuentra la resurrección de los muertos, que es la esperanza específica de los cristianos (Flp 3,20-21). Los restantes textos que se aducen ocasionalmente, tomados de las cartas paulinas, como la imagen del «simple grano» (1Cor 15,37), la demolición de la tienda terrena y la de ser sobrevestidos con una morada celestial, la salida y liberación del cuerpo y el estar con el Señor (2Cor 5,1-10), no pueden interpretarse en el sentido del estado intermedio, porque el propósito de tales afirmaciones es otro.

2) Mientras que los testimonios acerca del estado intermedio son cautos y vacilantes en la primera época de la patrística, en la lucha y rechazo de la doctrina gnóstica del viaje celeste del alma liberada del peso del cuerpo los padres hacen hincapié en la esperanza de la resurrección de los muertos después de una estancia del alma en el hades. De las almas de los mártires, de las vírgenes consagradas a Dios y, más tarde, también las de todos los cristianos que han llevado una vida íntegra se supone que sus almas están ya junto a Dios, en tanto que el cuerpo sólo será resucitado en el último día. Así, pues, si en los comienzos del rechazo de la gnosis el estado intermedio merece una cualificación negativa por su deficiencia frente a la resurrección futura, en el desarrollo ulterior —por ejemplo, en la teología de Agustín y en la escolástica medieval— adquiere una importancia tan grande que la esperanza bíblica en la resurrección de los muertos pasa, al menos existencialmente, a un segundo plano frente a la bienaventuranza y felicidad del alma en el estado intermedio.

3) No existe ninguna decisión oficial del magisterio eclesiástico que tenga como objeto explícito el estado intermedio. Las declaraciones medievales sobre el purgatorio, la felicidad del → cielo y el castigo del → infierno antes de la resurrección de los muertos incluyen sin embargo la doctrina del estado intermedio del alma libre del cuerpo (Dz 456, 464, 530, 693; DS 838, 856, 1000, 1304-1306). Tampoco el escrito de la Congregación para la doctrina de la fe de 17 de mayo de 1979 «Sobre algunas cuestiones de la escatología» (AAS 71 [1979] 941) menciona el estado intermedio, pero lo supone cuando hace hincapié en la pervivencia del alma después de la muerte y diferencia explícitamente su situación de la forma de existencia que tendrá después de la parusía de Cristo.

4) Las Iglesias ortodoxas admiten la doctrina del estado intermedio, aunque tienen una concepción distinta del purgatorio; insisten, además, de forma explícita en el carácter transitorio y provisional del premio y del castigo en el estado intermedio frente al premio y al castigo definitivos tras

la resurrección de los muertos. Las ideas de los reformadores protestantes no se han interpretado hasta hoy de un modo unánime. Mientras que una parte de los intérpretes de Lutero supone que el reformador rechazó el estado intermedio, otros piensan que, teniendo en cuenta la denominación bíblica de la muerte como sueño, habría entendido el estado intermedio como un sueño profundo del alma sin conciencia ni sensibilidad. El alma dormiría en la paz de Cristo, y el último día será, como el cuerpo, resucitada. Según J. Gerhard († 1637) el cuerpo descansa en la sepultura como quien duerme y aguarda la resurrección, mientras que el alma se encuentra ya en el mismo estado en que se hallará después del juicio cuando vuelva a reunirse con el cuerpo. Las almas de los piadosos participan ya en el cielo de la felicidad eterna, en tanto que las almas de los impíos son ya castigadas en el infierno. También J. Calvino refiere la expresión bíblica del sueño sólo al cuerpo, que yace en el sepulcro y aguarda la resurrección por Dios. El alma no duerme, sino que vive y disfruta de la paz dichosa, que es una piadosa espera para entrar en la gloria que le otorgará Cristo a su regreso. Muchos teólogos protestantes actuales reprochan a los católicos el que trasladen de tal modo la salvación y la condena al estado intermedio hasta el punto de marginar demasiado las formas de existencia feliz o desgraciada que, según los testimonios bíblicos, corresponden a después de la resurrección de los muertos. Con el marcado rechazo de la inmortalidad del alma por parte de algunos teólogos protestantes se socavan los cimientos de la doctrina tradicional del estado intermedio. En la denominada teoría de la muerte total (→ muerte) resulta superfluo o pierde importancia el estado intermedio.

5) En la teología actual, tanto protestante como católica, la doctrina del estado intermedio figura entre las controversias más relevantes en el campo de la escatología, como lo demuestra la tesis de la resurrección en la muerte. Se trata sobre todo del problema del tiempo, que después de la muerte ya no existe como tiempo experimental intramundano, pero que parece suponer la expresión estado intermedio. Tampoco la distinción entre tiempo físico y antropológico puede explicar satisfactoriamente los problemas correspondientes.

Bibliografía. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster [3]1979; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Friburgo de Brisg. [2]1986; F. DEXINGER (dir.), *Tod, Hoffnung, Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie*, Viena 1983; W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Friburgo de Brisg. 1986.

JOSEF FINKENZELLER

ESTADO ORIGINARIO. → Creación (relatos de la), → pecado hereditario. Con este concepto se expresa la idea de la estructura y disposición gratuita y sana que el creador otorgó al hombre «antes» del pecado y prescindiendo del mismo.

1) En una lectura precrítica de la historia primitiva los autores del AT y del NT suponen que el estado de la primera pareja humana —es decir, del género humano— habría cambiado radicalmente a causa del pecado, que en un determinado momento entró en la historia. Con lo cual no formulan una afirmación histórica, sino etiológica: hay que descubrir la causa (griego: *aitia*) de las circunstancias actuales. En ese contexto hay que distinguir la diferencia de acento en los dos relatos de la creación. Mientras que el *J* subraya con toda claridad la ruptura entre el estado primitivo y la situación de pecado de la primera pareja humana (Gén 3,7-24: conciencia de desnudez, miedo a Dios, antagonismo varón-mujer, trabajo penoso, alumbramiento con dolor, ¡pero ni una palabra sobre la pérdida de la inmortalidad!), el *P* cierra el relato de la obra de los seis días simplemente con la proclama: «Era todo muy bueno» (Gén 1,31) y con la descripción del descanso divino (Gén 2,1-4*a*). El contraste entre una creación muy buena y un mundo «lleno de violencia» se expresa por vez primera en la historia de Noé (Gén 6,11s), aunque como preludio del gran acto de gracia que es la alianza (Gén 6,18s). Ahí se indican, de manera indirecta en el mejor de los casos, las características del estado originario perdido.

El NT solo pone en boca de Jesús algunas referencias a la primera caída (Mc 10,5-9 y par; Jn 3,5s; 8,44). Pablo, por el contrario, introduce la imagen de la muerte que irrumpe en la historia por el pecado para explicar el mentado contraste. Por lo demás, en los dos pasajes decisivos al respecto (1Cor 15,21s; Rom 5,12-21) el objetivo principal es poner claramente de relieve la redención del pecado y de la muerte que el género humano ha obtenido por Cristo. Así aparece en definitiva Adán como sujeto de una connotación teológica que se refiere a una afirmación capital hecha de Cristo.

2) La escolástica desarrolló la teología del estado originario. Como apenas se tenía conciencia de la distinción entre intención teológica y exposición histórica acerca del modo de interpretar los textos bíblicos, explicó de forma muy literal los dones de ese estado (cf. Tomás de Aquino, *S. th.* I, 90-102), en parte empleando también unas concepciones míticas del paraíso.

3) El magisterio habla de ese estado en conexión con el pecado original, presentándolo como un estado de santidad y justicia (Dz 789, cf. 2123; DS 1512; cf. 3514), incorruptibilidad (Dz 1021-1026; DS 1921-1926), libre albedrío no debilitado (Dz 793, cf. 130, 133, 186; DS 1521, cf. 239, 242, 383) e inmortalidad (Dz 788s, cf. 1078, 2123; DS 1511s, cf. 1978, 3514). Nunca se precisa la naturaleza concreta del estado intermedio, limitándose a afirmar los documentos eclesiásticos que se trata de una elevación gratuita y, por tanto, sobrenatural (Dz 1021, cf. 1001-1009, 1023, 1026, 1078; DS 1921, cf. 1901-1909, 1923-1926, 1978).

4) En el enfrentamiento con el protestantismo los teólogos católicos

distinguieron entre dones originarios de gracia «sobrenaturales» y «extranaturales» (por ej., la adquisición de conocimientos sin esfuerzo).

5) La dogmática actual no sólo tiene en cuenta los resultados de la exégesis científica, sino también el énfasis cristológico y soteriológico que tienen los razonamientos del NT sobre Adán. Explican, además, el estado originario como una afirmación sobre la capacidad fundamental del hombre de estar con Dios de una forma adecuada a tal fin. Y con ello aparece también su responsabilidad para elegir o rechazar a Dios de un modo totalmente claro. La inmortalidad del hombre primigenio no podría interpretarse en el sentido de que «la gracia del estado originario hubiera impedido el final de la vida terrena; pero ese final no habría tenido el carácter de la muerte penosa del pecador, sino que se habría realizado en la entrega ininterrumpida del hombre que se confía al Dios clemente» (J. Feiner, LThK X, 574).

Bibliografía. *a*) J. FEINER, *Der Ursprung des Menschen*, MySal II/2, 562-583; ídem, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*, FThh, Einsiedeln [3]1959, 231-263; *b*) M. SCHMAUS, *Das Paradies*, Munich 1965; ídem, *Teología dogmática* II, Madrid 1959.

ALEXANDRE GANOCZY

EUCARISTÍA. → Cena (relatos de la), → orden (sacramento del), → presencia real, → sacramentos de iniciación, → teología mistérica. La eucaristía es el sacramento central de la Iglesia, a la vez que el epicentro de su servicio litúrgico y de su autorrealización desde Cristo. Otros nombres de origen bíblico son *cena del Señor* (cf. 1Cor 11,20), *fracción del pan* (cf. Act 2,42) o, de época posterior, los de *misa*, *santo sacrificio*, *servicio* o *ministerio*, que apuntan a los numerosos aspectos de este sacramento.

1) Los testimonios más importantes del NT en favor de la eucaristía, que desde el comienzo se celebró por doquier (etimológicamente equivale a «acción de gracias», cf. 1Cor 11,24 y par; Mc 14,23 y par) son los relatos de la cena o de la institución, que nos han llegado por cuatro fuentes y con los que es posible reconstruir también la última cena de Jesús. De la importancia central de la eucaristía en la vida de la Iglesia primitiva tenemos ecos, por ej., en Act 2,42-47 («Y se mantenían [los cristianos] adheridos a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna, a la *fracción del pan* y a las oraciones...»). Incluso cuando todavía participaban los discípulos de Jesús en el servicio litúrgico del templo, ya partían el pan en las casas de los cristianos, uniendo la eucaristía a las comidas de fraternidad. Una afirmación importante sobre la eucaristía es la que hace Pablo en 1Cor 10, 16-21 declarando incompatibles la participación en «la mesa del Señor» y en los banquetes de ofrendas a los ídolos («La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque es un solo pan, somos, aun

que muchos, un solo cuerpo...»). Pablo hace aquí hincapié sobre todo en la comunión de vida, que crea la participación en el cuerpo y sangre de Cristo con el Señor y su comunidad. Finalmente, también es un texto importante del NT sobre la eucaristía una parte del gran discurso sobre el pan de vida de Jn 6, pues, aunque en su mayor parte se habla del pan del cielo —el propio Jesús— que se consume por la fe, Jn 6,51-59 se refiere a la eucaristía, la cual crea una comunión entre Cristo y los participantes en el banquete eucarístico, produciendo una inmanencia mutua. De ese modo la eucaristía otorga el don de la vida eterna de Dios, que se les confiere a los comunicantes por la entrega personal de Cristo. Ya en su forma eclesiástica primitiva no es la eucaristía una mera repetición de la última cena de Jesús. Tras la resurrección del Señor se convierte a la vez en banquete festivo, en el banquete sacrificial de acción de gracias, para el que pronto se desarrolla una rica y significativa liturgia, a la que va unido un ágape fraterno durante el tiempo del NT.

2) Es posible, no obstante, que la independencia de la eucaristía como acto específico y su vinculación con un servicio litúrgico de la palabra se remonten ya al NT. La primera exposición detallada la encontramos en Justino († ha. 165). Ya no es la noche sino, sobre todo, la mañana del domingo el tiempo litúrgico más importante, por cuanto que recuerda la resurrección de Jesús. En la época patrística no sólo se desarrolla la liturgia eucarística, sino también y sobre todo una teología de la eucaristía de orientación pastoral, que subraya los distintos aspectos del sacramento aunque sin perder de vista su unidad. A manera de ejemplo podemos citar las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén (348). Agustín destacó un aspecto importante de la doctrina eucarística: con el cuerpo del Señor los cristianos se reciben a sí mismos para llegar a ser cada vez más lo que tienen que ser: cuerpo de Cristo; la eucaristía es la fiesta de todo el cuerpo de Cristo, es decir, de la cabeza y de los miembros.

A comienzos de la edad media la evolución en el desarrollo conceptual de la eucaristía comporta también ciertas reducciones, pasando al primer plano la cuestión de la presencia real de Jesús en la eucaristía. En el siglo IX, como en el XI, los teólogos defendieron más bien una concepción *meramente* simbólica de la presencia de Cristo en la eucaristía (sobre todo Berengario de Tours, † 1088). Otros teólogos por el contrario, así como algunos sínodos episcopales, hacen hincapié en la presencia real del Señor. Contra el énfasis unilateral del carácter de banquete de la eucaristía por parte de los reformadores del siglo XVI, la teología de la contrarreforma destaca asimismo la presencia real, a la vez que el carácter sacrificial de la eucaristía. Faltó la fuerza para una síntesis, y la piedad práctica se convierte en gran medida en una piedad de adoración. Sólo el movimiento litúrgico de nuestro siglo redescubrió toda la realidad de la eucaristía. En la teología mistérica se expone cómo no sólo Cristo personalmente sino también su obra salvífica se hacen presentes en la eucaristía incorporando a los creyentes a su acción, que se proyecta sobre la vida cotidiana. El servicio de la palabra, ligado al

sacramento, recupera así su importancia, abriendo el camino a la doctrina del Vaticano II sobre la eucaristía.

3) El reconocimiento de una verdadera transformación sustancial del pan y del vino, confesión que se le impuso a Berengario de Tours (Dz 355, DS 700), supone una primera toma de posición del magisterio. Inocencio III impuso además a los valdenses la confesión de que sólo el sacerdote ordenado puede celebrar la eucaristía (Dz 424, DS 794). El concilio de Florencia hace asimismo declaraciones importantes sobre la eucaristía en su documento para los armenios: materia de la eucaristía son el pan de trigo y el vino de uva mezclado con un poco de agua, la forma son las palabras de Jesús «con las que él realizó este sacramento». El sacerdote lo realiza «por cuanto que habla en nombre de Cristo». Efecto de la eucaristía es «la unión del hombre con Cristo», el aumento de la gracia, la unión con los miembros del cuerpo de Cristo y el fortalecimiento para el bien (Dz 698, DS 1320-1322). El concilio de Trento se ocupa muy extensamente de la eucaristía, tratando las cuestiones decisivas en las sesiones XIII, XXI y XXII, la primera de las cuales se centró en la presencia efectiva de Cristo (Dz 873*a*-881, 883 893; DS 1635-1648 y 1651-1661). La sesión siguiente versó principalmente sobre la controvertida cuestión del cáliz de los laicos (Dz 930-937, DS 1726 1734), mientras que la sesión XXII estudió ampliamente la doctrina del sacrificio de la misa (Dz 937*a*-956, DS 1738-1759). La afirmación más importante aquí es la confirmación de la absoluta dependencia del sacrificio de la misa del único sacrificio de la cruz: Cristo dejó a la Iglesia «un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara (*repraesentaretur*) aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos...» (Dz 938, DS 1739).

La encíclica de Pío XII, *Mediator Dei* (1947), ha destacado claramente por vez primera la múltiple presencia del Señor exaltado en la liturgia, que se identifica esencialmente con la eucaristía (Dz 2297, DS 3840). El Vaticano II no sólo recogió esa idea: Cristo está presente en las acciones litúrgicas, especialmente en la persona del sacerdote durante el sacrificio de la misa y sobre todo bajo las especies eucarísticas; pero también lo está en su palabra y en la comunión de los fieles (cf. SC 7). Al mismo tiempo, el concilio presenta la eucaristía como «fuente y cima de toda vida cristiana» (LG 11), a la vez que de «toda evangelización» (PO 5). A una con el sacerdote los fieles «ofrecen la víctima divina y a sí mismos junto con ella» (LG 11). La eucaristía es el sacramento de la unidad del pueblo de Dios, que por ella se significa y realiza maravillosamente (cf. LG 11). Vuelven a reunirse aspectos de la eucaristía que antes se contemplaban por separado (se habla también expresamente de la *cena del Señor,* SC 10) y se especifican sus relaciones con la vida cotidiana (SC 10). Y queda aún por mencionar la encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei* (1965), que entre otras cosas vuelve a tratar la cuestión de la transformación eucarística esencial, y una declaración de la Congregación

para la doctrina de la fe de 1983, en el sentido de que solo los obispos y sacerdotes tienen potestad «para realizar de nuevo en el misterio eucarístico lo que Cristo hizo en la última cena».

4) La concepción de la eucaristía, o de la cena, por parte de los reformadores destacaba sobre todo el carácter de banquete. Los puntos de disensión estaban en el rechazo reformista del carácter de sacrificio de la misa, en una concepción diferente de la presencia de Cristo en la eucaristía que, al menos a Lutero, no les parecía aceptable como transubstanciación, y en el rechazo de la idea de que sólo el sacerdote pudiera celebrar la eucaristía. En todas esas cuestiones, al menos con determinados sectores de las Iglesias reformadas, se han logrado aproximaciones mediante el diálogo ecuménico. La Iglesia católica ha redescubierto el carácter de banquete de la eucaristía; una interpretación clara del carácter sacrificial de la misma permite reconocer que las diferencias no son aquí insuperables; en la cuestión de la presencia real se completa al menos dentro del campo católico la terminología objetivo-ontológica con otra ontológico-personal. Las mayores dificultades las ha creado hasta ahora la declaración católica de que sólo el sacerdote puede celebrar válidamente la eucaristía. Pese a lo cual en el decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo no se deniega, al menos en forma inclusiva, la importancia salvífica de la celebración protestante de la cena. La comisión para la Fe y constitución de la Iglesia del CEI promulgó en 1982, en Lima, una denominada declaración convergente sobre la eucaristía, en la que al menos es patente la orientación de que hay que seguir trabajando por llegar a la plena realización de la unidad eucarística.

5) Los puntos de fricción de la discusión teológica acerca de la eucaristía son los siguientes: *a*) El problema de la *presencia real,* en el que es de capital importancia el que la presencia real de Cristo no se explique sólo con las categorías de la antigua «ontología de las cosas» sino también con las categorías hoy accesibles de una «ontología de lo personal», que aclara a la vez como en la presencia real de Cristo se representa y realiza la Iglesia como cuerpo de Cristo. *b*) La cuestión del *carácter sacrificial:* frente a los malentendidos que se daban tanto en la teoría como en la práctica ya el concilio de Trento había declarado que en la misa no se trataba de una repetición del sacrificio de Cristo en la cruz. Es más bien su representación, que nos aplica eficazmente el fruto de su redención, trasladándolo al tiempo y situación respectivos. De ese modo nos hacemos coetáneos del sacrificio de Cristo en la cruz. La eucaristía es el sacrificio de la Iglesia y de los fieles en el sentido de que, con su celebración, en cierto modo se dispone el receptáculo en el que la cruz y la resurrección de Cristo de tal modo se hacen presentes para nosotros que los fieles pueden incorporarse a sí mismos y su mundo a ese sacrificio en su encuentro con el Dios de la salvación, para conocer y experimentar en Cristo la respuesta del Padre del cielo que perdona los pecados y vivifica al hombre. Para ello hay que tener en cuenta el carácter de sacrificio de acción de gracias de la eucaristía, y en cuanto banquete de sacrificio de acción de gracias la eucaristía es una adoración válida de Dios. *c*) La impor-

tancia del *carácter de banquete:* a partir del movimiento litúrgico son muchos los que ven la eucaristía sobre todo como un banquete, cuyo anfitrión, Jesús, une salvíficamente a los invitados consigo mismo y entre sí. Los signos sacramentales específicos de la eucaristía son los signos de una acción convival: el pan como alimento básico significa también en su distribución una comunión especial, y otro tanto ocurre con el vino, que simboliza a la vez la alegría y la plenitud de vida (en común). Ciertamente que la eucaristía es un banquete de características especiales, un banquete de acción de gracias, de bendición, de sacrificio, que desde los primeros tiempos se expresa en plegarias y en textos de alabanza y gratitud. La cena del Señor tiene un carácter especial y único. Significa un memorial (*anamnesis*) de la pasión, muerte y resurrección del Señor y una mirada hacia la consumación futura; pasado y futuro son a la vez real y eficazmente presentes en la presencia efectiva del Señor mismo. *d*) La cuestión del *principio unificador:* lo que confiere a la eucaristía su unidad interna no es la mera forma de banquete, como a veces se ha defendido. Sus diferentes aspectos se ordenan a una realidad más vasta. A esa realidad más vasta denomina «eucaristía» J. Ratzinger. Es la forma básica del banquete sacrificial de acción de gracias, en el que el Señor mismo da gracias, se sacrifica y se da como alimento y bebida de vida eterna, con lo que al mismo tiempo confiere a los suyos una comunión nueva y profunda, que es la comunión de la Iglesia.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979, 128-186; *b*) A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie,* Munich 1973; H.-J. KLAUCK, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft,* WiWei 49 (1986) 1-14; J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens,* Einsiedeln [2]1981, esp. 31-54; K. LEHMANN, W. PANNENBERG (dirs.), *Lehrverurteilungen, kirchentrennend?* I. *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,* Friburgo de Brisg.-Gotinga 1986, 89-124.

GÜNTER KOCH

EVANGELIOS DE LA INFANCIA. → Cristología, → humanidad de Jesús, → virginidad de María. Por evangelios de la infancia se entienden los dos primeros capítulos de Mt y de Lc. Más que «historia» habría que designarlos como «prehistoria» (de Jesús) o como «prólogo» (de Mt y de Lc), porque en ellos se refieren los comienzos de Jesús no tanto desde un interés biográfico, sino más bien teológico, resonando ya los grandes temas de los respectivos Evangelios.

1) Mt 1-2 y Lc 1-2 son independientes entre sí y han de juzgarse de manera diferente, tanto en su género literario como en su voluntad alternativa. Mt 1-2 se define por la demostración de que Jesús es el Mesías prometido por Dios; es el anuncio judeocristiano del Mesías con ayuda del AT, expuesto con vistas a Cristo. Los distintos relatos son, por así decirlo, piezas doctrinales cristológicas. La genealogía (1,2-17) presenta a Jesús co-

parte, hay también buenas razones que abogan por la verdad de tal hipótesis). Asimismo, la prueba testimonial sólo conduce con alguna seguridad a los nombres de los padres y del lugar de residencia. Por otro lado, la demostrabilidad histórica no puede convertirse en el único criterio de verdad (y menos aún de verdad de fe). Vista desde ahí tampoco la cuestión de la procedencia histórica de la tradición creyente acerca del origen pneumático de la vida de Jesús es decisiva para su realidad e interpretación. Es perfectamente posible que no descanse en una tradición histórica (una «tradición familiar íntima, derivada en último término de María y José»), sino que se deba a la meditación espiritual y a la reflexión teológica de la Iglesia primitiva, que en el período apostólico no sólo conoció un progreso en el conocimiento sino también un progreso en la revelación (cf. la formulación paulina de la homología judeocristiana en Rom 1,3s).

Bibliografía. *a*) H. SCHÜRMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, p. 198-208; J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu*, Stuttgart 1968; A. VÖGTLE, *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 57-102; *b*) R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lk. Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967; E. NELLESEN, *Das Kind und seine Mutter*, Stuttgart 1969; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* I, Friburgo de Brisg. 1970; ídem, *Die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu*, en *Einheit in Vielfalt*, FS H. Aufderbeck, Leipzig 1974, p. 156-169; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Mt*, Gotinga 1973; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lk*, Ratisbona 1977; R.E. BROWN y otros, *Maria im NT*, Stuttgart 1981; R. PESCH (dir.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten*, Munich 1981; *c*) R.E. BROWN, *The birth of the Messiah. A commentary to the infancy narratives in Mt and in Lk*, Garden City [2]1979.

LOTHAR ULLRICH

EVOLUCIÓN DE LOS DOGMAS. → Dogma y declaración dogmática, → historia e historicidad, → revelación, → tradición. Es la penetración y exposición teológica, que se realiza en la historia, del mensaje revelado para la fe.

1) Una especie de evolución dogmática dentro de la Biblia es la reinterpretación que se da de ciertos contenidos habida cuenta de los cambios de situación o de los destinatarios, como puede verse, por ejemplo, en los *logia* sobre el divorcio de Mc 10,11s (el hombre y la mujer pueden cometer adulterio) frente a Mt 19,9 (sólo el hombre puede cometer adulterio), en la complementación de la doctrina paulina de la justificación con la piedad de las obras de la carta de Santiago y también en las diferencias de los cuatro Evangelios. En Mt 28,20 y en Jn 16,12-15 aparece la idea explícita de que la revelación ya está cerrada, pero que, al mismo tiempo, ha de exponerse de una forma nueva: los cristianos tienen que mantener ahora lo que Jesús *ha* enseñado y que el Espíritu Santo recuerda *introduciendo* en la verdad de Jesús.

2) En la situación de la Iglesia primitiva se hace naturalmente hincapié en la identidad de la doctrina; los padres conocen ya un crecimiento orgánico de la comprensión de esa doctrina (Vicente de Lérins, *Commonit.* 23,2.4.12). Tampoco la edad media se plantea explícitamente la cuestión de los cambios en la fe, aunque conoce ese aspecto (la diferente extensión de los símbolos de fe, la ausencia en los mismos de importantes contenidos de fe, el debate acerca de la posibilidad de nuevas fórmulas de fe). Y se responde con la referencia a una tradición, que existe al lado de la Escritura. Sólo el conocimiento de la historicidad de la verdad, que surge con la ilustración, confiere al problema perfiles marcadamente teológicos. Se plantea entonces desde los supuestos siguientes: la revelación está cerrada; pero hay verdades que la Iglesia ha declarado como dogmas revelados por Dios, aunque hasta un determinado momento no se les conociera como tales, no se hubieran formulado así o no pudieran demostrarse con idénticas afirmaciones en la tradición. El planteamiento lo recoge por vez primera la escuela católica de Tubinga.

Con posterioridad se crearon distintas teorías para explicar el fenómeno. Las más importantes fueron: *a*) La teología neoescolástica: la evolución dogmática es un proceso deductivo en el que se efectúa un progreso cognitivo lógico pasando de lo confuso a lo claro; y surge la controversia de si sólo puede proclamarse dogma lo formalmente revelado de una manera implícita (R.M. Schultes) o también lo virtualmente revelado (F. Marín-Sola, M. Tuyaerts). *b*) J.H. Newman para quien la evolución dogmática es el resultado de un «sentido ilativo» *(illative sense)*, por el que en una decisión personal se reconoce la validez de un conocimiento. *c*) M. Blondel, que la ve como un proceso en el que se transmite y de nuevo se pone en práctica una realidad experimentada en la vida cristiana. *d*) H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, para los que la evolución dogmática es el desarrollo de la global conciencia creyente de los cristianos, operado por el Espíritu. Ninguna de estas tentativas de solución pudo imponerse. Por el motivo señalado más adelante (véase n.º 5), hoy los teólogos son de la opinión de que no es posible establecer una teoría universal de la evolución de los dogmas.

3) El magisterio eclesiástico de los siglos XIX-XX ha contribuido decisivamente a la actualización del problema con los dogmas de la → inmaculada concepción (1854) y de la → asunción de María a la gloria de Dios (1950), así como con los dogmas papales de 1870, ninguno de los cuales se encuentra explícitamente en la Escritura; con ello el magisterio pareció convertirse de una instancia que enjuiciaba los dogmas en otra que los desarrollaba. El Vaticano I insiste en que ha de mantenerse el sentido de los dogmas de fe, pero dentro de esos límites permite el crecimiento y desarrollo, remitiendose a Vicente de Lérins (Dz 1800, DS 3020). El Vaticano II declara que «la tradición que deriva de los apóstoles progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo» mediante el estudio, la comprensión interior y la predicación oficial (DV 8; cf. LG 12; GS 62).

4) La ortodoxia conoce la evolución de los dogmas en el sentido de un crecimiento de la interpretación dogmática, mas no como un proceso que afecte al dogma en sí mismo. Para el protestantismo no se plantea el problema de la evolución dogmática, por cuanto que no reconoce un magisterio equiparable al de la Iglesia católica romana. Los desarrollos doctrinales se consideran procesos históricos.

5) El problema de la evolución dogmática se deriva de la historicidad del dogma. Como éste tiene una vigencia vinculante, pero no es ni el cierre ni la última palabra a una cuestión objetiva, manteniendo el sentido intentado ha de traducirse a nuevas situaciones, ahondarse mediante ideas nuevas e incorporarse a la perspectiva general del conjunto de la fe. Lo cual se da en buena medida a través de la reflexión sobre la importancia espiritual (doxológica) y existencial de los dogmas de fe. Con todo lo cual necesariamente se desencadenan ciertos procesos de cambio, que puede consistir: *a*) En una definición del magisterio que expresa formalmente una afirmación contenida materialmente en las fuentes de la fe (por ej., María es la madre de Dios). *b*) En la precisión conceptual de un contenido de fe conocido ya en cuanto al sentido (por ej., de las relaciones que median entre Dios Padre y Cristo mediante el término *homoousios). c*) En el desarrollo por inclusión de los contenidos de fe presentes en las fuentes de la revelación (por ej., el conocimiento de la sacramentalidad del matrimonio, del número septenario de los sacramentos, de la concepción inmaculada de María): éste es el verdadero problema de la evolución dogmática.

En todas las tentativas de solución hay que tener presente que las afirmaciones reveladas no constituyen un sistema de principios o axiomas, sino que son elementos de un diálogo salvífico, que después de Cristo no experimenta ya ningún incremento cuantitativo (puesto que la revelación está cerrada), pero que cualitativamente puede y debe intensificarse. Esto se realiza mediante la meditación permanente de toda la comunidad creyente sobre el mensaje de la revelación. Como elemento de ese diálogo no es el paso de lo no creído a lo creído, sino más bien la transición de una seguridad menor a otra más profunda, en el sentido de que determinada afirmación es una verdad revelada. Ese proceso es un acontecimiento que se realiza en el Espíritu Santo. Y se lleva a cabo mediante una continua mirada retrospectiva a las fuentes de la fe en correspondencia con la situación presente y como una apertura de la comprensión creyente orientada al futuro. Ese proceso pueden desencadenarlo las iniciativas del magisterio, el → sentido de fe de los creyentes (sobre todo a través de la espiritualidad cristiana), la reacción a las → herejías y la reflexión teológica. Como la evolución dogmática se cumple a través de toda la historia y por lo mismo todavía no está cerrada, no puede darse una teoría apriorística universal de la evolución dogmática que incluya todas las posibilidades.

Bibliografía. *a*) H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Conc 3 (1967) 50-59; *b*) K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la evolu-*

ción del dogma, en *Escritos* IV, p. 13-52; idem, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, en *Schriften* XIII, 11-47; *c*) W. KASPER, *Dogma - evolución de los dogmas*, DCT I, Herder, Barcelona 1989.

WOLFGANG BEINERT

EXAMEN DE CONCIENCIA. → Penitencia (sacramento de la). En la teología de los sacramentos el examen de conciencia no se entiende sólo como la introspección moral del hombre, incluido el cristiano, sino como la introspección que con una cierta necesidad interna va unida a los actos del penitente en el sacramento de la penitencia.

1) La Biblia sólo ofrece al respecto un trasfondo general, cuando invita a examinar el propio camino tomando como norma y criterio la voluntad divina. «Someto mis senderos a reflexión y retorno mis pies a tus avisos» (Sal 119,59). «Examinemos nuestros caminos, revisémoslos y convirtámonos a Yahveh» (Lam 3,40).

2) Como examen general de conciencia la ascética recomienda ese acto interno como un ejercicio regular, y eso ya desde Basilio y Juan Casiano; más tarde no se reflexiona propiamente sobre el mismo, sino que se le supone como la «puerta de entrada» al sacramento de la penitencia.

3) En conexión con el sacramento de la penitencia puede encontrarse una declaración del magisterio que alude al examen en el concilio de Trento, al hablar de la necesidad de confesar todos los pecados mortales «de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria *(praemeditatione)*» (Dz 917, DS 1707).

4) En los sectores del campo reformado en que no se admite el sacramento de la penitencia, se ignora también el problema del examen de conciencia como aquí se plantea. Por el contrario, entre los protestantes que practican la confesión el tipo definido de examen de conciencia puede convertirse en un tema de diálogo ecuménico.

5) La teología actual deberá poner de relieve el carácter dialógico del examen de conciencia, que no es simplemente el pasar revista de acuerdo a unas normas morales objetivas, con la comprobación de las correspondientes deficiencias. Con el examen el hombre entra interiormente en oración y en la conciencia agradecida de dependencia y redención ante el tú vivo de Dios, para dejarse mostrar por él el verdadero camino hacia su mismidad y, superándose a sí mismo, hacia sus semejantes, y reconocer arrepentido el desvío de ese camino, para recorrer así ese camino recibiendo nuevamente el amor perdonador de Dios en el sacramento de la penitencia.

Bibliografía. *a*) CTD VII, p. 192-194; *b*) H. SCHUSTER, *Gewissensforschung*, LThK² IV, 869s; *c*) cf. la bibliografía señalada en *a* y *b*.

GÜNTER KOCH

EXCOMUNIÓN. → Reconciliación, → penitencia (sacramento de la). Este término designa la exclusión de diversos actos eclesiásticos en los que el excomulgado no puede participar.

1) En el AT late viva la conciencia de que el pueblo había sido elegido por Dios para la alianza. Quien quebrantaba esa alianza, y por tanto pecaba, era expulsado, «excomulgado» de la comunidad (cf. Lev 26). Los escritos rabínicos confirman la institución de la expulsión de la sinagoga. El que pertenecía a la comunidad de Qumrán vivía así la alianza con Dios, pero el que pecaba era expulsado de la misma.

La base neotestamentaria de la práctica expulsora la constituye Mt 18,17, aunque hay que advertir al respecto que inmediatamente sigue la colación del poder de las llaves con potestad para reconciliar (Mt 18,18). La excomunión se practicaba como una maldición (cf. 1Cor 5,4s), como una ruptura del trato personal (cf. Tit 3,10; 3Jn 10), o como exclusión de la eucaristía (cf. 1Cor 10,20s).

2) La institución eclesiástica de la excomunión fue cada vez más repensada y matizada por los canonistas en el curso de los siglos. En la Iglesia antigua eso se dio sobre todo en el campo de la teología y de la práctica penitencial de los fieles, donde se daban tanto la excomunión como la reconciliación.

3) En el canon 1331 del CIC se describe la excomunión como una de las tres censuras (penas de humillación, a diferencia de las penas de expiación o reparación), siendo el entredicho y la suspensión las otras dos. «La aplicación de la excomunión como castigo efectivo hace que al afectado se le prohíba participar con ningún tipo de servicio en la celebración del sacrificio eucarístico o cualquier otra acción cultual, conferir los sacramentos y sacramentales o recibirlos, ejercer de forma lícita ministerios, servicios o actividades eclesiásticas de ningún tipo o realizar actos de autoridad y dirección. Una agudización de los efectos punitivos se da cuando la excomunión se impone mediante sentencia o cuando se señala la incursión en la misma» (HkKR 93*b*).

4) En las Iglesias protestantes se ejercita la excomunión en el marco de la imposición de la «corrección eclesiástica», aunque las más de las veces sólo en la forma de «pequeña excomunión» (prohibición de la cena y de otras acciones eclesiásticas oficiales, desposeimiento de los derechos de pertenencia a la comunidad, etc.). Las modalidades se establecen en las distintas constituciones eclesiásticas.

5) El sentido profundo de la excomunión solo se hace patente sobre el trasfondo de una eclesiología de la *communio*. Ésta designa tanto la comunión viva en unidad y pluralidad de los fieles que por la fe y el bautismo forman el cuerpo de Cristo, como también la comunión eucarística que se establece y manifiesta en torno a la mesa del Señor. Quien con una conducta proporcionalmente grave se opone a la misma anticipa ya la exclusión de la comunidad, que más tarde se lleva a efecto en el sentido del derecho canónico. Pero tal exclusión sólo puede ser «medicinal», toda vez que la pertenen-

cia al cuerpo de Cristo se inderogable. En este sentido bien puede decirse que la excomunión apunta en cualquier caso a una reconciliación.

Bibliografía. *a*) H. MÜLLER, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, en M. BÖHNKE y H. HEINZ (dirs.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, FS Breuning, Düsseldorf 1985, 481-498; *b*) P. WELTEN y otros, *Bann*, TRE V, 1980, p. 159-190; *c*) L. GEROSA, *La scomunica è una pena?*, Friburgo (Suiza) 1984.

WERNER LÖSER

EX OPERE OPERATO. → Palabra y sacramento, → sacramento. La fórmula designa la forma objetiva con que operan los sacramentos: producen la gracia en el receptor «en virtud de la acción sacramental debidamente realizada», por la fuerza y autoridad de Dios.

1) Por supuesto que el concepto no se encuentra en la Biblia, aunque sí hay apoyos que permiten reconocer la idea, como cuando se le atribuye al bautismo una eficacia que deriva de Dios y no de la fe de los receptores (cf. Tit 3,5; Jn 3,5), o cuando se predica la misma eficacia de la palabra de Dios, la cual ejerce un papel decisivo en los sacramentos (cf. 1Pe 1,23; Jn 15,3; Heb 4,12).

2) Mientras que la patrística sólo recoge la idea bíblica y habla, por ejemplo, del seno materno del bautismo, desde fines del siglo XII se aplica el concepto de *ex opere operato* en contraste con *ex opere operantis* («en virtud del operante», sea el que confiere el sacramento o el que lo recibe), y el primero en hacerlo es Pedro de Poitiers († 1205). Con ello se pretende señalar la acción sacramental como la única causa instrumental de la gracia; y esto precisamente contra los movimientos heréticos o cismáticos que hacían depender exclusivamente la eficacia de los sacramentos de la fe o la santidad del ministro o receptor.

3) Frente al énfasis que los reformadores ponían en la fe, que también en el sacramento justificaba por sí sola como confianza en la promesa de Dios, el concilio de Trento recoge el concepto de *ex opere operato* en una decisión dogmática: «Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la nueva ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema» (Dz 851, DS 1608).

4) Esta definición fue un piedra de escándalo para la concepción reformada de la fe. Hoy una posibilidad de diálogo podría darle la idea de que el verdadero propósito del concepto es destacar la exclusiva causalidad salvífica de Dios.

5) Ése sería el sentido permanente del *ex opere operato*. El concepto no puede ni debe excluir la respuesta creyente del receptor de los sacramentos a la oferta salvífica de Dios, aunque de hecho queda en un segundo plano. Y el Vaticano II, que entiende los sacramentos como un hecho dialógico, ha dejado de lado esta expresión técnica.

Bibliografía. *a* y *c*) CTD VI, p. 90-93; *b*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, 63-66.

GÜNTER KOCH

EXPERIENCIA. → Espíritu Santo, → fe. Por experiencia se entiende en el *lenguaje familiar* un conocimiento y vivencia obtenido de la práctica; *filosóficamente*, es un saber que se obtiene por medio de la visión o la percepción (es decir, de un modo empírico y no teórico) como base del conocimiento; en la *historia de las religiones* es la toma de conciencia de la realidad de lo divino (lo *numinosum*), mientras que *teológicamente* es la apropiación de la revelación divina como fundamento de la fe en el marco de la vida espiritual.

1) Para la Biblia la experiencia es una realidad siempre presente. Se expone conceptualmente a través del verbo *geuesthai* (gustar, saborear). Datos de la experiencia son sobre todo la muerte (Mc 1,9 y par; Jn 8,52), que con la fe en Jesús no se debe «gustar», y el Espíritu Santo (Heb 6,4s; 1Pe 2,3).

2) Sobre el trasfondo de los datos bíblicos no puede extrañarnos que la experiencia haya caracterizado en sus comienzos al cristianismo, que como Iglesia se remonta a la experiencia de Pentecostés. A partir de ahí la vida cristiana se da también preferentemente como una experiencia inmediata, cuya formulación racional poco a poco conduce a las afirmaciones correspondientes. A través del Espíritu Santo esa vida permanece referida y ligada a la manifestación de Jesucristo. La comparación con ese origen impone numerosas tentativas conceptuales, sin que la problemática de la experiencia como tal se convierta en tema de estudio. La colección de los escritos neotestamentarios lo confirma. La experiencia básica y las respectivas experiencias actuales permiten también en ese marco una comprensión de lo que hoy se llama experiencia transcendental en filosofía y en teología. Además se da ya aquí la distinción entre experiencia exterior e interna, así como entre experiencia espiritual y material. Tales distinciones no son completas, por cuanto que se relacionan entre sí. Históricamente condujeron en la edad media a la concienciación de la problemática de la experiencia, cuando a través de Alberto Magno penetró en el pensamiento cristiano el concepto aristotélico de experiencia, y en Tomás de Aquino y Buenaventura, cada uno a su modo, llevó a la distinción entre conocimiento científico-intelectual y místico experimental. Como concepto místico la experiencia se desarrolló en el siglo XVII (M. Sandaeus) jugando un papel decisivo en el pietismo. Como sentimiento de dependencia dado en la piadosa conciencia de sí mismo, la experiencia se convierte para F. Schleiermacher en el principio básico de la doctrina de fe. En el campo católico F. von Baader defiende la autonomía de la experiencia interna. Uno y otro tienen una cierta influencia, aunque sólo sea indirecta, en la teología católica del siglo XIX. Pero sólo con la creciente influencia de la espiritualidad, la liturgia y los

misterios alcanza la experiencia en nuestro tiempo una categoría capital para la doctrina teológica, ya sea en forma de asentimiento o de rechazo. Lo cual no es posible sin ocuparse y enfrentarse con las corrientes de la filosofía coetánea. Pero la difícil tarea se ha revelado fecunda.

3) En la forma de experiencia interna como fundamento de la certeza de la fe la rechazó el Vaticano I (Dz 1812, DS 3033), rechazo que persiste en el enfrentamiento con el modernismo (Dz 2074-2078, DS 3477-3482), sin que con ello hubiera que desterrar todo el ámbito de la experiencia del esfuerzo teológico. El acento recaía sobre el tema de la certeza de la salvación, rechazado ya por el concilio de Trento (cf. Dz 802 y 823ss, DS 1533 y 1563ss), mientras que el mismo concilio, y de cara a la eucaristía y la penitencia, la afirma como consuelo y sostén (cf. Dz 882 y 896, DS 1649 y 1674).

4) Un cierto paralelismo de la evolución teológico-filosófica (Schleiermacher - Baader; R. Otto - R. Guardini, etc.) convierte la experiencia en un problema para las Iglesias de hoy. Con lo cual, y pese a las diferencias de las respectivas tradiciones, se plantea una tarea común, que en la práctica ha aflorado ya muchas veces en las conversaciones ecuménicas, pero de la que hasta ahora apenas se ha tomado conciencia y apenas si se ha estudiado como tal.

5) El concepto teológico de experiencia coincide con otros en que designa una percepción sensible inmediata, que hace posible, sostiene y asegura la captación y la designación racional de la realidad. Fundamentalmente la religión cristiana, y con ella su teología, se refiere a la experiencia de Jesucristo en el Espíritu Santo como base trascendental. De ahí que la experiencia se convierta en un concepto teológico básico, cuyo contenido ha de hacerse patente desde un amplio significado filosófico-teológico. *a*) Como el hombre vive en el espacio y el tiempo, sólo llega a sí mismo cuando recorre y experimenta la realidad en su coexistencia y sucesión. Eso ocurre concretamente en el contacto con las personas, las cosas y las situaciones, que se dejan observar por él a través de los sentidos y que le provocan a una toma de posición responsable. De esta manera se requiere a la vez la apropiación *espiritual* de lo experimentado. La experiencia, pues, hay que empezar recibiéndola de un modo pasivo (no cabe escapar a cualquier experiencia), pero de inmediato requiere también una apertura activa. Bajo este aspecto es una llamada irremediable a la libertad humana. Mueve a la razón a entender. Y como la experiencia descansa en el contacto directo con la realidad, está fundamentalmente abierta a la realidad toda, y por tanto también a la comunidad y a Dios como la realidad transcendental que proporciona el fundamento. *b*) La experiencia religiosa enfrenta al hombre con el fundamento y fin últimos del ser y la vida. Desde ese fundamento la acogida o rechazo de tal experiencia decide el que la propia existencia se realice o fracase. Por lo demás, aquí la dificultad radica en que las formas de transmisión de las experiencias religiosas (fenómenos de la naturaleza, la cultura y la historia o datos sociales o psicológicos) siguen siendo imprecisas y equívocas frente a la realidad comunicada de lo divino; tampoco puede

captarlas el lenguaje de manera adecuada, toda vez que lo divino sigue siendo un misterio. Incluso una respuesta positiva a tal experiencia (asombro, veneración, plegaria, etc.) es a su vez fragmentaria. *c*) En la concepción cristiana la experiencia va indisolublemente unida a la acción del Espíritu Santo en el hombre, que hace posible el encuentro con la salvación cristiana, operando así la conversión, la aceptación del evangelio y con ella la fe. El elemento social, que se da con la experiencia cristiana adquiere su vigencia por cuanto que el Espíritu es a la vez el fundamento operativo de la Iglesia, que testimonia y expone el mensaje salvífico del NT. Así entra la Iglesia en el acontecer de la experiencia cristiana. El fundamento pneumatológico hace que la fe cristiana no sea sólo un asentimiento intelectual sino que la convierte en un proceso vital. Y esto se aplica tanto a la fe de la Iglesia como a la fe del individuo, cuyo crecimiento constituye la «tradición» con la que se transmite la revelación divina. Según el Vaticano II en ese proceso entra también «la inteligencia íntima que se experimenta de las cosas espirituales» (DV 8). Gracias al contenido preciso de la revelación se elimina, primero, la imprecisión de la experiencia religiosa y, segundo, se abre también el camino del cristiano a experiencias siempre renovadas. De ahí que la experiencia cristiana sea un don de gracia que apunta al fin beatificante, y es una invitación a un cambio y actuación nueva, a la apertura de nuevas posibilidades de vida. Anticipando la consumación, pero referida al *status viatoris*, esa experiencia conduce al hombre a una visión fundamentalmente nueva de la realidad.

Bibliografía. *a*) H. WISSMANN y otros, *Erfahrung*, TRE X, 83-141; *b*) J. BEHM, *Geuomai*, ThWNT I, 674s; R. OTTO, *Das Heilige*, Breslau 1917; K. RAHNER, *Theologie aus Erfahrung des Geistes, Schriften* XII, Einsiedeln 1975; *c*) P. NEUNER, *Religiose Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, Paderborn 1977; P. WALTER, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*, Maguncia 1980.

KARL HEINZ NEUFELD

EXPERIENCIA DE DIOS. → Actuación de Dios, → Dios, → doctrina de la gracia, → experiencia, → fe, → gracia. En el lenguaje teológico actual la expresión «experiencia de Dios» significa el contacto con la realidad divina como la dimensión relacional más profunda y vasta del hombre; ese contacto se deriva de todo el mundo vital del hombre, incluidos su pensamiento y su reflexión personal.

1) En la Biblia participan de las experiencias de Dios sobre todo los portadores de la revelación (vocaciones proféticas, visiones, audiciones, vivencias místicas): ya antes de las experiencias propiamente dichas esos emisarios están en íntima familiaridad con el Dios de la alianza; por ella se convierten en transmisores del mensaje divino, por medio del cual el pueblo

de la alianza ha de recibir las órdenes y la interpretación de la realidad histórica. Esas experiencias de Dios pueden percibirse en los Salmos y en los escritos sapienciales del AT. En el NT las experiencias de Dios se concentran en el don y envío del Espíritu Santo como la nueva forma de presencia del Cristo exaltado. De esa vinculación cristológica de la experiencia de Dios se derivan consecuencias para la teología de la gracia y de la Iglesia: el Espíritu es a la vez el don para la Iglesia y para sus miembros individualmente considerados (1Cor 2,13-16; 12-14; 2Cor 3,4-18; Gál 5,16-22; cf. asimismo Rom 5,1-11 y Jn 14-16). La experiencia de Dios y la doctrina de la Iglesia no son, pues, alternativas diferentes: aquéllas sólo las tenemos a través de la fe de la Iglesia, pero son a la vez una acción viva de Dios en el «corazón» del hombre (Rom 5,5; cf. Éx 36,26s), de modo que «el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos intraducibles en palabras» (Rom 8,26; cf. v. 16), y nosotros estamos unidos al Resucitado de tal forma que se convierte en nuestro principio de vida (Gál 2,20; Flp 3,7-14).

2) Para el entusiasmo de la Iglesia primitiva la experiencia de Dios apenas si representó un problema; en teoría, sin embargo, hubo de explicarla en el enfrentamiento con la gnosis, que desde la realidad de la historia pretendía refugiarse en una consumación anterior al tiempo: fe, esperanza y amor aparecen ahora claramente como formas de vinculación con Dios, que en cualquier caso no eliminan el carácter de camino de la vida cristiana. El gran teólogo de la experiencia de Dios en el mundo antiguo es Agustín: según él el hombre tiene su fuerza de atracción irremediable en Dios, aunque esa fuerza se le tiene que estar dando permanentemente como un don para frenar su tendencia al pecado. Tomás de Aquino conecta la doctrina agustiniana con la tradición de la Iglesia oriental. Cierto que la gracia no pone de manifiesto la esencia de Dios, pero significa la comunión de vida con Dios, que se hace patente en forma simbólica con los frutos del Espíritu Santo en fe, esperanza y amor (*S. th.* I, 12,13).

3) El magisterio eclesiástico no se ha manifestado con amplitud acerca de la cuestión de la experiencia de Dios, aunque sí se ha pronunciado contra la afirmación de una intuición directa de la esencia de Dios (Dz 1790, 1812; DS 3009, 3033). En contra de Lutero (véase n.º 4) el concilio de Trento rechaza una fe puramente fiducial, por la que se entiende la certeza de la fe como una certeza de la salvación (Dz 802, DS 1533s).

4) Desde la perspectiva ecuménica es objeto de controversia el problema de la experiencia de Dios en la teología del acto de fe. Lutero hizo hincapié, por una parte, en la no evidencia de la fe; por otra, sin embargo, defendió también que el escuchar la palabra de Dios otorga una presencia salvífica, que abraza asimismo el campo de la vivencia en su realidad más profunda. Hay que rechazar ciertamente la fe fiducial en el sentido en que la condena el concilio de Trento; pero es necesario reconocer que en la entrega confiada a Dios se realiza precisamente el encuentro con él y así se realiza también la experiencia de Dios.

5) En el centro de la discusión actual se encuentra la cuestión de si la

experiencia de Dios tiene en el hombre una base transcendental y cómo. Una idea de Dios con un contenido marcado no es algo que pertenezca al ámbito de disponibilidades de su conciencia. Pero en la medida en que el propio hombre está dado por otro y debe aceptarse en libertad, está también referido a su donante como a su creador. Pero esa relación fundamental tiene que ser captada y vivida. Lo cual no es cosa de un único acto, sino que se cumple en la → historia como el tiempo que se le otorga al hombre para la llegada de Dios hasta él. Ambos tipos de encuentro (el amor creador de Dios y el encuentro con su amor que se realiza en la historia) marcan la vida del creyente de tal modo que, a pesar de la incomprensibilidad de Dios, «sabe» en quién cree y barrunta quién es. Hay aquí una posible experiencia de Dios que sobrepasa todo conocimiento, pero que sin embargo proporciona la comunión con Dios más íntima. Así opera Dios ya antes de que el hombre oiga hablar externamente con Dios y de su revelación. Entre los cometidos más destacados de la teología fundamental está el de reflexionar y aclarar esas conexiones.

Bibliografía. *a*) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, p. 139-164; *b*) W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, p. 92-167; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, QD 94, Friburgo de Brisg. 1982; *c*) Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

FE. → Dogma y declaración dogmática, → historia e historicidad, → revelación, → teología, → verdad de fe. En la concepción teológica fe es la opción personal básica por la que el hombre, sostenido por la gracia y la confianza en el poder de Dios que opera en Jesucristo, responde confesando el acontecimiento salvífico de la revelación de acuerdo con la Iglesia. En contraste con los significados corrientes (creer = pensar, sospechar, estar convencido de unas razones, asentir a una autoridad, otorgar la confianza sobre la base de una probabilidad), la fe teológica es un asentimiento cierto que descansa sobre una seguridad interna.

1) En la Sagrada Escritura se describe la estructura de la fe bajo conceptos diferentes, con los que el NT, continuando la línea del AT, brinda las soluciones fundamentales del problema (cf. en el esquema de p. 290 las principales ideas relacionadas con la fe). Contenido de la fe veterotestamentaria es la confianza segura en las promesas e iniciativas de Dios acerca de su pueblo elegido. Criterio de la fe recta son las realizaciones personales: Abraham reacciona a las instrucciones de Yahveh con confianza, esperanza y obediencia (Gén 12,22) y así se convierte en «padre de la fe» (Rom 4,11); Moisés llega a ser el libertador de su pueblo por su obediencia al plan divino (Éx 3,16s; cf. Heb 11,23-31); los profetas se acreditan en la firme confianza con que aceptan los designios de Dios como consoladores de Israel (Is 40,

27-31). Y en las fórmulas de la fe (como Dt 26,5-9; Jos 24,2-13) encuentran eco y expresión tales experiencias. Las características especiales de la fe son la seguridad existencial (Is 7,9), la obediencia (Gén 22,1s), la confianza (Gén 15,6; Sal 119,66; Jer 39,18), la lealtad (Is 26,2s) y la esperanza (Jer 8,15; Sal 119,81s).

En el NT la fe es la designación más amplia de las relaciones entre Dios y el hombre sobre la base de la actuación salvífica de Dios en y por Jesucristo. Y está formada por unos componentes de confianza (Mc 11,24), seguridad (Mc 9,24), obediencia (Rom 10,16; 2Cor 9,13) y conocimiento (Jn 1,18; 6,69; 14,9).

En la propia predicación de Jesús la fe es condición previa para sus milagros (Mc 6,5s), sus curaciones (Mc 5,34; Mt 9,23s) y el perdón de los pecados (Mc 2,1-12; Lc 7,48-50). El reconocimiento de la misión de Jesús es en Jn condición para la salud (3,15s.36; 5,24; 6,40.47). Después de la Pascua la fe se articula cual reconocimiento de Jesús como el Cristo de Dios (Rom 10,9s; 1Cor 15,2-5; Ef 1,3-13), a través de cuyo reconocimiento el hombre entra en una relación completamente nueva con él. Esa relación se describe como un nuevo ser en Cristo (2Cor 5,17; Gál 2,20; 6,15), cual participación en su destino (Rom 6,4-11), apertura de nuevas posibilidades de conocimiento (Jn 1,18; 14,9) y de su saber superior (1Cor 2,10; 3,1). La fe opera sobre todo la → justificación del pecador (Rom 1,17; 4,13; 3,21-31; Gál 3,15-18). Vienen a convertirse así en una nueva base de la realidad (Heb 11,1: *hypostasis*), y, según el lenguaje joánico, en luz (Jn 3,21; 1Jn 1,5), vida y camino (Jn 14,4-6; 17,3; 20,31). Nace de escuchar la palabra de Dios en el evangelio (Rom 10,14-21), es capaz de crecimiento (2Cor 10,15s) y ha de preservarse frente a las controversias heréticas (1Tim 4,1; 6,20s). Pero, aunque gracia, es también un acto moral del hombre, según subraya Santiago (2,14-26).

2) Toda teología acerca de la fe tiene que partir de la doble forma que desde Agustín (*De Trin.* 13,2,5) se designa como *fides qua* (*creditur*) o «fe con la que se cree», y la *fides quae (creditur)* o «fe que se cree», es decir, el objeto de fe. Se trata ante todo de una actitud frente al Dios que se revela, y en segundo término es la aceptación y confesión de los contenidos de esa revelación divina. Así, la reflexión teológica sobre la fe está siempre influida por el concepto de revelación. En la antigüedad cristiana, y de acuerdo con la concepción epifánica de la revelación, la fe se contempla formalmente como una entrega personal al Dios de Cristo, que aparece en la vida práctica cristiana (la fe como apropiación ética). En el aspecto material el contenido se desarrolla mediante el → canon, la regla de fe, los dogmas, con las obras teológicas y la formación del → magisterio eclesiástico. La ocasión primordial de todo ello la proporcionan las → herejías, contra las que se procede mediante la separación o anatema. De este modo la fe se convierte en un elemento de derecho canónico.

De acuerdo con el modelo de revelación instructiva y teórica, la edad media entiende la fe como un asentimiento intelectual («tener por verda-

IDEAS BASICAS DE LA «FE»

Hebreo	*Griego*	*Latín*	*Castellano*
aman estar firme, seguro y acreditado *batah* confiar, esperar en *hasah* cobijarse *hakah* esperar, tener paciencia	*pisteuein* confiar *hypakouein* obedecer *oikodomein* edificar	*credere* *cor dare* confiar de corazón	*creer* tener por cierta una cosa, asentir

RÉGIMEN DEL VERBO «CREER»

Credere	*Creer*	*Ejemplo*
aliquid	algo	que Dios existe
alicui	a alguien	a Dios que es mi salvación
in aliquem	en alguien	en Dios, el cual es mi salvación

Cuando en un texto se encuentra el verbo *creer*, hay que tener en cuenta su régimen y construcción. Con un acusativo de objeto se expresa un *contenido* de fe; con un dativo se indica *la persona que garantiza* y por cuyo testimonio se cree en un contenido. Singular resulta el empleo, sólo posible en el plano teológico-religioso, con preposición *(creer en)*. Con ello se expresa la confianza absoluta, el asentimiento incondicional, cosas ambas que en un sentido pleno sólo pueden referirse a Dios.

dero») a las verdades propuestas autorizadamente por el magisterio eclesiástico. Se convierte así en un motivo de la razón (Anselmo de Canterbury, *Proslog.*, tit. *fides quaerens intellectum*), que está en grado de dar los apoyos necesarios para la misma (*Monol.*, prol.; *Cur Deus homo*, praef.). Mientras que la escolástica destaca el elemento racional en la fe, la teología monástica y más tarde la franciscana (Buenaventura) subrayan el elemento psicológico-afectivo. Tomás de Aquino intenta la síntesis: la fe es un asentimiento especulativo e intelectual a las verdades reveladas, dado por la voluntad.

En el siglo XIX se discuten sobre todo las relaciones entre fe y saber, enfrentándose las dos posiciones extremas de la concepción católica: el racionalismo (G.W.F. Hegel) diluye la fe en el conocimiento, mientras que el fideísmo (H.F.R. Lamennais, A. Bonnetty) rechaza cualquier racionalidad en aras de una intuición no racional y de una experiencia interior. En el contexto en que se forja el modelo de revelación teórico-comunicativa se abre paso una renovación del concepto de fe por obra de J.H. Newman, M. Blondel y L. Laberthonnière: la fe aparece como la respuesta radical al amor de Dios. Bajo la expresión *analysis fidei* se ventila un problema de

singular importancia: ¿Cómo se puede fundamentar la certeza de la fe? Si descansa en la pura autoridad de Dios, la fe deja de ser racional; mas si se apoya en un previo conocimiento de los contenidos revelados, deja de ser libre (para la solución, véase n.º 5*ab*). Al presente las reflexiones se centran sobre todo en las cuestiones relativas a la capacidad de fundamentación de la fe, al valor de la experiencia para la fe y a la posible vigencia de los testimonios históricos de la fe. Especialmente en las Iglesias no europeas se impone además una reflexión viva sobre cómo la fe puede expresarse en su respectivo contexto cultural e histórico.

3) El magisterio eclesiástico se ha ocupado teológicamente de la fe sobre todo en los tres últimos concilios. En contra de los reformadores el concilio de Trento (Dz 799-802, 821-824; DS 1528-1534, 1561-1564) declaró la fe como elemento integrante, y por ende necesario para la salvación, de la justificación, presentándola ante todo como un acto de la inteligencia que asiente. El Vaticano I (Dz 1789-1800, 1810-1813; DS 3008-3020, 3031-3036) refrendó la concepción instructivo-teórica de la fe como aceptación de la autoridad del Dios que se revela, aceptación producida por el Espíritu Santo y sostenida por signos externos (milagros, profecías). El Vaticano II (DV 1s, 5) la presentó como entrega total y personal a Dios, bajo la acción del Espíritu Santo y fundamentada en Cristo.

4) Respondiendo a la coincidencia fundamental de las confesiones en la concepción de la revelación, también prevalece un consenso básico en el entendimiento de la fe como *fides qua*; no así por lo que se refiere a la definición del contenido; en este punto la unidad visible de la fe está aún por alcanzar. Por lo demás, en tiempos de la reforma protestante surgieron también diferencias acerca del punto primero. En contra de la justicia de las obras de la Iglesia antigua, que él rechazaba, Lutero destacó el carácter de gracia de la fe, acontecimiento producido por el Espíritu, que abarca a todo el hombre, el cual es así justificado sin que previamente haya hecho nada. De parte de Dios es pura gracia y, por parte del hombre, es «confianza absoluta en la gracia de Dios» (FC sol. decl. IV), pura *fiducia*. Frente a la misma retrocede la *fides quae*. Sin embargo ya Melanchthon y la antigua ortodoxia protestante permitieron una cierta colaboración humana. El lado existencial de la fe lo han destacado más tarde S. Kierkegaard, K. Barth y R. Bultmann, mientras que F. Schleiermacher defendió posiciones similares a la fideísta.

5) La fe no es un acto espontáneo del hombre sino que se fundamenta en la revelación, que a su vez sólo alcanza su objetivo cuando suscita la fe. Por ello se expresa su estructura formal así: «Creo en la revelación de Dios por Jesucristo.» A partir de esa definición y teniendo en cuenta la teología revelada se desprenden estos conocimientos teológicos: *a*) Como *fides qua* la fe es: *aa*) un acto, que resulta posible por la *gracia* de Dios (*lumen fidei*, luz de la fe), por cuanto que en la fe Dios otorga la salvación al hombre; *ab*) un acto de estructura *trinitaria*, en cuanto que el Padre como iniciador de la revelación es también su autor, el Hijo es a la vez punto culminante de

la revelación y su fundamento, mientras que el Espíritu Santo como paraclito es el promotor de la fe cristiana; *ac*) un acto personal y total, que a la manera del amor conduce al hombre a un conocimiento nuevo de sí mismo (en su relación a Dios), de sus semejantes (destinados a la salvación), la historia (diversas formas de realización de la única fe) y el universo (como creación de Dios), comunicando así una experiencia de sentido liberador que va más allá de todo conocimiento empírico (función hermenéutica). Supuesto de todo ello es la credibilidad de la revelación; *ad*) un acto *unitario,* puesto que en todas sus formas y articulaciones está siempre referido al Dios único; *ae*) y un acto *que completa el conocimiento,* en la medida en que por encima de los límites a que está sometido conduce al fundamento último y transcendental, completándolo de ese modo; en este aspecto la fe representa una oferta de sentido a la razón existencial; y, a la inversa, necesita de ésta como instancia para su propia credibilidad y posibilidad de comprensión; *af*) un acto de orientación *escatológica,* toda vez que presiona al cumplimiento de toda promesa en la comunión eterna con Dios; *ag*) un acto *libre,* dado que constituye una respuesta genuinamente humana a la oferta de diálogo que Dios hace en la revelación; *ah*) un acto *racional* en la medida en que es una decisión fundamental del hombre, que esencialmente es un ser dotado de razón. La certeza le llega a través de la verificación de las afirmaciones de la fe en la acreditación de su vida (*analysis fidei*): de ahí que la fe sea tanto decisión como proyecto, que compromete a la persona entera y a toda su actividad, abrazándola y dándole sentido.

b) Como de hecho la fe está referida a la palabra de Dios y a sus contenidos, la *fides quae* se objetiva en unos principios o axiomas y en unas fórmulas de fe. Bajo este aspecto la fe es: *ba*) confesión de las afirmaciones materiales de la *revelación* divina; *bb*) *eclesiástica,* puesto que la revelación siempre tiene una referencia comunitaria y se da por lo mismo en la comunión concreta de la Iglesia, que bien puede definirse como la comunidad de todos los creyentes o fieles; *bc*) una realidad sujeta a la *regulación del lenguaje,* porque la unión de la comunidad sólo se puede articular mediante un lenguaje común; *bd*) y ha de explicarse *teológicamente* siendo en consecuencia objeto de la doctrina de los principios teológicos. De ahí que la teología ocupe una posición mediadora entre revelación y fe, realizando efectivamente su cometido cuando analiza motivos, intereses, condicionamientos históricos y estructuras mentales de las afirmaciones de la fe, y cuando intenta a la vez traducirlos, llegado el caso, a nuevos modelos para así hacerlos comprensibles.

Bibliografía. *a*) M. KEHL, *Hinführung zum christlichen Glauben,* Maguncia 1984; *b*) H. FRIES, *Was heisst glauben?,* Düsseldorf 1969; B. WELTE, *¿Qué es creer?,* Herder, Barcelona 1984; *c*) TRE XIII, 275-365.

WOLFGANG BEINERT

FE CREACIONISTA Y CIENCIAS DE LA NATURALEZA. → Creación, → creación (relatos de la), → fe, → hermenéutica, → naturaleza, → teoría evolutiva y fe creacionista. Del hecho de que la única y misma realidad del mundo y del hombre se interpreta y valora en la fe creacionista como creación de Dios y en las ciencias naturales de un modo empírico y racional, y por ende sin criterios axiológicos, de acuerdo con los supuestos del → esquema espacio-tiempo, surgen tensas relaciones.

1) De un modo remoto pero vigoroso la Biblia crea unas buenas condiciones para el diálogo entre fe creacionista y ciencia de la naturaleza, en el sentido de un conocimiento complementario del mundo. Los relatos de la creación ofrecen una visión del mundo esencialmente desmitificada. Los astros y otras fuerzas naturales pierden su carácter divino o demoníaco y ejercen funciones de servicio en el orden natural querido por Dios. El Génesis y la literatura sapiencial reflejan el conocimiento de la naturaleza correspondiente al tiempo en que se redactaron, sin que ese conocimiento aparezca como una verdad revelada que haya de mantenerse. La distancia entre la criatura que es el hombre y su entorno material, vegetal y animal no se muestra como una separación, sino como la posibilidad de un trato objetivo con ese entorno. En la medida en que las ciencias naturales apuntan también a ese trato, actúan en el sentido del «encargo con respecto a la creación», que a la vez es una bendición: «Someteos la tierra» (Gén 1,28), es decir, tomad posesión responsable de la misma. En esa palabra puede verse la base para una → cultura cristiana, que empuja sin más al desarrollo de las ciencias naturales.

2) Los padres de la Iglesia se mueven en general bajo la influencia de unas cosmologías filosóficas cuando, sin ignorar los conocimientos de su tiempo, defienden y desarrollan teológicamente la fe creacionista cristiana frente a interpretaciones rivales del mundo (→ conservación del mundo, → *creatio ex nihilo,* → dualismo, → entelequia, → imagen del mundo, → solicitud de Dios).

La edad media cristiana fue la cuna de la moderna ciencia de la naturaleza, gracias en buena parte a la síntesis lograda entre la visión que la Biblia tiene de la naturaleza y el realismo aristotélico. Alberto Magno, Tomás de Aquino y la escuela franciscana constituyen otros tantos ejemplos de lo que decimos. N. Copérnico, P. Gassendi, J. Kepler, B. Pascal e I. Newton entendieron su trabajo de alta investigación como un servicio al Dios creador.

3) El magisterio eclesiástico sólo llegó a una valoración positiva de las relaciones entre fe creacionista y ciencia de la naturaleza después de haber superado la reacción inquisitorial y extremosa contra Galileo (cf GS 36, nota 7; comentario: LThK^2 VatKonz III, 387) y la hostilidad apologética contra Darwin. El Vaticano I hizo la declaración capital de que entre fe y razón nunca puede darse una contradicción auténtica «como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón» (Dz 1797, DS 3017); fe y razón «se prestan

mutua ayuda»; la Iglesia no veda que las ciencias, «cada una en su propio ámbito, use de sus principios y método propio» (Dz 1799, DS 3019). El Vaticano II habla aún más claramente de la «autonomía de las realidades terrenas», que responde a «la voluntad del creador» (GS 36), «pues por el hecho mismo de su creación todas las cosas están dotadas de propia firmeza, verdad y bondad, y de unas leyes propias y un orden que el hombre está obligado a respetar, reconociendo el método propio de cada una de las ciencias o artes».

4) También la teología protestante conoció y conoce casos de conflicto entre fe creacionista y ciencias naturales. En virtud de una exégesis anterior a los estudios críticos, M. Lutero sostuvo el geocentrismo ptolomaico frente al heliocentrismo de Galileo. Al presente alientan dentro del protestantismo corrientes fundamentalistas que, en nombre de la fe creacionista, se oponen a los conocimientos actuales sobre la naturaleza.

5) La moderna → teología de la creación recoge, a través de todas las confesiones, el propósito de P. Teilhard de Chardin por establecer una relación complementaria entre la investigación, descripción, explicación, configuración y exposición del mundo según las ciencias naturales y la fe creacionista. Sus respuestas no descansan primordialmente en la lógica convincente de unos contenidos demostrables, sino en la fiabilidad de Dios, que definitivamente se ha revelado en Cristo. En la medida en que esa teología creacionista *explica* y *valora* el comienzo, subsistencia, desarrollo y meta del mundo y de la historia, reconoce en el acontecer mundano un misterio del amor, de la *agape*, que se comunica creativamente, así como el drama de la lucha entre el bien querido por Dios y el → mal que se le opone. Por el contrario, las ciencias de la naturaleza no están en condiciones de dar respuesta a las preguntas existenciales, éticas y últimas del hombre; se ocupan de un conocimiento preciso de los contenidos reales, que ellas ordenan de acuerdo con unas leyes elaboradas hipotéticamente y que miden con unos sistemas numerales de validez universal. Las analogías entre evolución y creación continua, historia natural e historia salvífica, contingencia y acción de la gracia, → hominización y consumación del hombre en la vida resucitada, constituyen hoy un método importante para la fe creacionista. Tras el cambio de la teoría relativista y cuántica, que ha supuesto un mentís a los mitos ilustrados de la determinabilidad absoluta de los procesos mundanos, la objetividad incontrovertible de la observación, la certeza y exactitud perfecta de las mediciones y el progreso indefinido, el peligro de ideologización de las ciencias naturales ha disminuido notablemente, con excepción tal vez de lo que ocurre en el marxismo ortodoxo. Las preguntas últimas se reservan de nuevo a la religión y la filosofía. Al mismo tiempo crece la conciencia de que el hombre, gracias a las ciencias naturales puede mostrarse más terrible de lo que debe hacerlo, si no quiere violentar su entorno, exterminar especies enteras y dañar su propio futuro en el mundo y sobre la tierra. La energía nuclear y la tecnología genética son motivo de advertencia. En este contexto dramático se apela frecuentemente a una hermenéutica adecuada a

nuestro tiempo, a fin de que la aplicación de las ciencias naturales encuentre la debida normativa ética.

Bibliografía. *b*) C.F. v. WEIZSÄCKER, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart [7]1958; *c*) W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1959 (Francfort 1981); O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaften*, Berlín [4]1957; F. DESSAUER, *Religion im Licht der heutigen Naturwissenschaften*, Francfort 1950; P. JORDAN, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg 1963; E. EWALD, *Naturgesetz und Schöpfung. Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, Wuppertal 1966, A.M.K. MÜLLER, W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970; J. ILLIES, *Für eine menschenwürdige Zukunft*, Friburgo de Brisg. [6]1980.

ALEXANDRE GANOCZY

FE DE JESUCRISTO. → Ciencia y conciencia de Jesucristo, → fe, → humanidad de Jesús, → imitación de Cristo → misterios de la vida de Jesús, → representación vicaria, → unión hipostática. Como fe de Jesucristo se puede entender la confianza y la obediencia de Jesús que con plena libertad se entrega a Dios, su Padre, abriendo así al hombre, como «iniciador y consumador de la fe» (Heb 12,2), la posibilidad de creer *en él* (y por él en el Padre) y *como* él; dicho de otro modo, la posibilidad de seguirle y de entregarse con él a Dios de forma total y libre.

1) Según la concepción del AT, la fe es un afianzarse en Dios, una actitud existencial y necesaria de referencia a Dios (Is 7,9), que responde a la lealtad y credibilidad de Dios. Los Sinópticos no hablan literalmente de la fe de Jesucristo, pero aluden a esa realidad como una actitud de confianza y obediencia frente al Padre, que se manifiesta en su oración y en sus actos, y que aparece, por ej., en las tentaciones de Jesús (Lc 22,28; cf. Mc 1,12 y par), en la escena del monte de los Olivos (Mc 14,32-42 y par), en su vinculación a Dios por la oración (Mc 1,35 y par; 6,46 y par; 14,32-42 y par; Lc 3,21; 6,12; 9,18; 11,1; 23,34) o en el «carácter necesario de la historia de la salvación» que Lc subraya (cf. 2,49; 4,34; 13,33; 19,5; 22,37; 24,26.44). Juan muestra la obediencia creyente y la actividad intercesora de Jesús en la denominada oración sacerdotal (17,4 con 19,30 y 4,34; 17,9-19.20-26).

Para Pablo la fe de Jesucristo se manifiesta en su autodespojamiento hasta la muerte en cruz (Flp 2,8). Por ello a nosotros no sólo nos es posible *creerle* —es decir, creer su palabra— (*pisteuein eis*: por ej., Gál 2,16*b*), sino también creer *en* él (*pistis en*: por ej., Gál 3,26): Cristo es, pues, meta («objeto») *y* fundamento de nuestra fe. En suspenso queda la fórmula «fe de Cristo, Hijo de Dios» (Rom 3,22.26; Gál 2,16.20; 3,22; Flp 3,9): es una fe, que se da en Jesucristo y a la vez se orienta a él y a él debe su origen. El genitivo no puede interpretarse inequívocamente como genitivo subjetivo u objetivo; a veces se le denomina «místico», por cuanto que en esa fe se expresa tanto la lealtad de Dios al hombre por medio de la alianza como la

obediencia del hombre a Dios (en Cristo). Se mantiene así la estructura fundamental de la fe según el AT, a la vez que se matiza cristológicamente como un *credere in Deum per Christum et in Christo*. Según Hebreos, Jesucristo es el «iniciador y consumador de la fe» (12,2), no sólo de un modo ejemplar, sino también soteriológico; es decir, como origen y modelo singular del «mantenerse firme en lo que se espera», en «el convencimiento de cosas que no se ven» (11,1). La fe de Jesucristo se manifiesta también aquí preferentemente como obediencia (2,17s; 4,15; 5,7-10; 9,14; 10,5-10).

2) La tradición apenas si habla de la fe de Jesucristo, porque de ordinario la fe se ordena al conocimiento, además de que la contemplación de Dios concebida de un modo objetivo hace imposible la fe de Jesucristo (cf. Tomás de Aquino, *S. th.* III, 7,3). En cualquier caso, la obediencia del Señor conduce a la obediencia creyente de los cristianos (ibíd. ad 2). Algunos escolásticos atribuyen a Jesús una *fides lucida* (en contraste con la nuestra, que es una *fides aenigmatica*; cf. Alejandro de Hales, Nicolás de Cusa: *maxima* fides, en *De docta ignorantia* 3,12). Cuando, por el contrario, la fe se entiende como una actitud personal, que encuentra su expresión existencial en la obediencia, la tradición está más abierta. Y aquí enlazan las consideraciones de hoy.

3) El magisterio no adopta una posición directa acerca de la fe de Jesús. La reflexión teológica sólo encuentra referencias indirectas al tema en el énfasis que el magisterio pone en la libertad humana de Cristo (Dz 289-293, DS 553-559) y en la concepción personal del Vaticano II acerca de la fe (DV5).

4) En la teología protestante actual ha sido G. Ebeling el que ha convertido la fe de Jesucristo en el tema central de su cristología. En virtud de su autoridad, el Jesús histórico es el testigo indispensable de la fe, que se convierte en el fundamento de nuestra fe por la resurrección. Por ello la imitación de Jesucristo se identifica con la fe.

5) Como aportación de las reflexiones actuales de la teología sistemática acerca de la fe de Jesucristo se pueden establecer dos cosas: 1. El aspecto cristológico-trinitario objetivo: en virtud de su fe Jesucristo es el «lugar» en que se abre el acceso a Dios, porque Dios se ha abierto y manifestado en él. La fe como obediencia y entrega total a Dios fue la forma existencial típica del Jesús histórico, que vivió así su esencial y total referencia al Padre en el Espíritu Santo y que así ha revelado el ser trinitario de Dios. La condición que hace posible esa forma de existencia es la donación y comunicación del Padre a Jesús en el Espíritu Santo. Ese aspecto cristológico-trinitario apunta el carácter único e irrepetible de la fe de Jesucristo y va indisolublemente ligado a su persona, en la medida en que es «iniciador y consumador de la fe», su origen y fundamento, de modo que los hombres que quieren creer *como* Jesús sólo pueden hacerlo dentro de la fe *en* Jesús. 2. El aspecto soteriológico-antropológico existencial: la fe de Jesucristo es el fundamento que hace posible nuestra fe. En sentido cristiano la fe sólo es posible como un ser asumido «en Cristo»; es consecuencia del ser conllevado «por Cristo

al Padre» *(per Christum in Deum)*. Y así la fe de Jesucristo abre el ser humano cual receptor obediente a la posibilidad y realidad de la salvación.

Bibliografía. *a*) C. PALACIO, *Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Christi*, Conc 16 (1980) 656-663; A. SCHMIED, *Jesus als Glaubender*, TGA 26 (1983) 58-63; *b*) G. EBELING, *Wort und Glaube* I, Tubinga 1960, 203-254; ídem, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tubinga 1959; ídem, *Wort und Glaube* III, Tubinga 1975, 270-308; ídem, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979; H.U. v. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 45-79; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; K. RAHNER, W. THÜSING, *Christologie. Systematisch und exegetisch*, QD 55, Friburgo de Brisg. 1972, 211-226; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1976; ídem, *Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes*, Conc 19 (1982) 171-176; ídem, *Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen*, Conc 14 (1973) 574-580; J. GUILLET, *Was glaubte Jesus?*, Salzburgo 1982; F. Courth, *Der Heilssinn der Versuchung Jesu*, en L. Scheffczyk (dir.), *Die Mysterien Christi und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984, 126-145; G. BACHL, *Das Vertrauen Jesu zum Vater*, en H. BOGENSBERGER, R. KOGERER (dirs.), *Grammatik des Glaubens*, St. Pölten-Viena 1986, 77-89.

LOTHAR ULLRICH

FIDEÍSMO. → Cognoscibilidad de Dios, → teología natural, → tradicionalismo. Bajo el nombre de fideísmo se compendian las corrientes teológicas que o bien niegan la importancia de la razón para la decisión creyente, o la reducen de tal modo que no se salvaguarda la libertad de la → fe.

1) La Sagrada Escritura supone la importancia de la razón cuando, por ejemplo, califica de culpable el desconocimiento de Dios: el pasaje más importante del AT es Sab 13; esta visión la recoge en el NT Rom 1,18-21.

2) El fideísmo es un fenómeno del siglo XIX. En el campo católico su representante principal es L.-E.-M. Bautain († 1867); defendió la idea de que la razón humana es en sí incapaz de conocer verdades religiosas y metafísicas, cuya fuente exclusiva sería la revelación.

3) El Vaticano I condenó expresamente esa forma de teoría fideísta (DZ 1785, 1806; DS 3004, 3026).

4) En el campo de los reformadores hubo también movimientos en el siglo XIX que pretendieron contraponer una «fe del sentimiento» a la «fe de la inteligencia» (R.A. Lipsius, F. Schleiermacher, F.H. Jacobi). En conexión con tales movimientos los profesores de París A. Sabatier y E. Menegoz fundaron una escuela según la cual los dogmas y conceptos religiosos no son más que símbolos del sentimiento religioso, sin que reflejen ninguna realidad transcendente.

5) El fideísmo llama la atención sobre el carácter específico del acto de fe, pero no le hace justicia como acto auténticamente humano. Como tal, el

acto de fe es libre y tiene que ser responsabilidad del creyente. La teología de la revelación «tiene también como elemento interno y como condición que la hace posible el horizonte transcendental e ilimitado del espíritu humano, sólo desde el cual puede entenderse una realidad como Dios» (K. Rahner, MySal II, 409).

Bibliografía. *a* y *c*) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985, 323; *b*) Bibliografía de → teología natural y → tradicionalismo.

WILHELM BREUNING

FILIACIÓN DIVINA. → Alianza, → cielo, → gracia → justificación, → reino de Dios. La filiación divina (equiparable a la relación del niño con sus padres) es una comunión de vida, íntima y personal, entre Dios y el hombre, la cual es un don del amor divino para la salvación de los hombres. Se trata, por consiguiente, de una relación amorosa, que Dios como persona establece con los hombres en tanto que personas individuales, y desde luego en la vinculación social propia del ser de las mismas.

1) La concepción bíblica de la filiación divina hay que diferenciarla radicalmente de las representaciones mitológicas de otras religiones, en las que se habla de hijos engendrados corporalmente por los dioses. En la Biblia la filiación divina no es nunca una descendencia física de Dios ni es tampoco una divinización física, sino una comunión historicosalvífica por la que Dios hace partícipes a los hombres de sus bienes vitales. El concepto de filiación divina sólo aparece en el AT de un modo marginal, mientras que en el NT pasa a ser un elemento central del evangelio. En el AT experimenta un triple desarrollo: en el Pentateuco hay una visión nacional de la filiación divina, a partir de las ideas de elección y alianza, cuando al pueblo de Israel elegido para la alianza con Dios se le designa como hijo (Éx 4,22) o a los miembros de ese pueblo se les llama hijos e hijas de Dios (Dt 32,19). Tres veces se le llama hijo de Dios al rey israelita como representante del pueblo (2Sam 7,14; Sal 2,7; Sal 89,27s). Los profetas desarrollan, a partir de la idea de creación, una concepción universal (Is 43,6; Mal 2,10) y escatológica (Os 2,1; Jer 3,14) de la filiación divina desde la idea de redención. Y la literatura sapiencial aporta una fuerte individualización de esa filiación divina, siendo los piadosos y los justos los que individualmente son llamados hijos de Dios (Sab 2,13, 2,18, 9,4, Eclo 4,10).

En el NT se recogen y explicitan de forma totalmente nueva los elementos populares, universales, escatológicos e individuales. En los Sinópticos la filiación divina aparece íntimamente ligada al mensaje de Jesús acerca de Dios Padre y del reino de Dios. Así, en el sermón del Monte (Mt 5-7) y en la historia del hijo pródigo (Lc 15,11-32), se destaca la comunión de vida individual con el Padre Dios, mientras que en los *logia* o en las parábolas del reino de Dios aparece en primer plano el aspecto social (Mt 5,9; 5,44s;

25,34), universal (Mt 5,45; Lc 6,35) y escatológico (Mt 8,11; Lc 20,36) de la filiación divina.

Pablo desarrolla (Gál 3-4; Rom 8-9) una doctrina regular y ordenada de la filiación divina *(hyiothesia)*, entendida como una filiación adoptiva, que en él tiene un carácter cristocéntrico con efectos individuales, sociales, universales y escatológicos. Consecuencias similares saca Juan del concepto de filiación divina, que para él es la característica por antonomasia de los cristianos: el cristiano bautizado alcanza una comunión íntima con Dios mediante un renacimiento (Jn 3,3-9) o mediante una generación espiritual por parte de Dios (1Jn 3-4). También hay que tener en cuenta que tanto los Sinópticos como Juan trazan una vigorosa línea de separación entre Jesucristo como Hijo de Dios y los hombres como hijos del mismo Dios. En los cuatro Evangelios Jesús forma claramente un grupo aparte: *mi* Padre, frente a *vuestro* Padre. Esta distinción la subraya Juan especialmente reservando para Jesús el término *hyios*, en tanto que los hombres son *tekna*, hijos de Dios.

2) En la historia del dogma el concepto de filiación divina, capital para entender la gracia en el NT, no ha tenido una relevancia decisiva. Especialmente en la doctrina escolástica de la gracia pasa por completo a un segundo plano, por cuanto que se contempla la gracia casi exclusivamente como una entidad creada en el hombre, y por lo mismo aparece como algo cosificado, abstracto y estático. Y en la neoescolástica, con su laberinto de distinciones en la gracia creada, desaparece por completo la filiación divina como una relación viva con Dios.

3) El magisterio eclesiástico se pronunció en el concilio de Trento enfrentándose a la doctrina reformada de la justificación y reconociendo el principio básico de la Biblia, a saber: la justificación tiene como efecto decisivo el paso del hombre al estado de hijo de Dios (Dz 796, DS 1524). Y el Vaticano II destaca resueltamente la filiación divina como centro de la acción de la gracia divina (LG 9 y 32).

4) Es mérito de la reforma protestante el haber recuperado el concepto personal, concreto y dinámico de la filiación divina, a fin de poner de relieve la relación amorosa y viva que se establece entre Dios y el hombre como don y gracia de la justificación. La tradicional controversia entre católicos y reformados a propósito de los efectos de la justificación podría superarse desde dentro si, concentrándose en el concepto de la filiación divina, se tuviera más en cuenta el don de la comunión personal de vida con Dios como la fuente más profunda de todo el acontecer salvífico personal.

5) Numerosas son las perspectivas que se abren en la reflexión sistemática sobre el testimonio bíblico de la filiación divina.

a) Como principio hay que establecer que la filiación divina es un don del Dios trino. La filiación divina refleja la → Trinidad económica en las → apropiaciones: en la creación, el Padre otorga a todos los hombres el origen de la filiación divina; tras el grave trastorno provocado por la culpa de los hombres, Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, otorga el restablecimiento

a)

LA FILIACIÓN DIVINA EN LA ACCIÓN DEL DIOS TRINO: APROPIACIONES		
Padre	*Hijo*	*Espíritu*
Creación | Filiación divina conforme a la creación | Comunión de amor originaria	Redención | Filiación divina de los redimidos | Comunión de amor renovada	Consumación | Filiación divina que ha de perfeccionarse | Comunión de amor plenamente realizada

b)

LOS EFECTOS DE LA FILIACIÓN DIVINA			
Existenciales	Sociales	Eclesiológicos	Escatológicos
— Seguridad — Libertad	— Igual dignidad personal — Fraternidad — Solidaridad universal	— Vida nueva en el bautismo — Acogida renovada en la reconciliación — Banquete de amor en la eucaristía	— Promesa de la herencia — Esperanza de la gloria

de la filiación divina con su obra redentora; y tras el regreso del Hijo al Padre, el Espíritu otorga la realización de la filiación divina en el proceso de la consumación escatológica. Dicho de otro modo: el Padre otorga la filiación divina conforme a la creación (Dt 32,5s; Is 64,7), el Hijo la filiación de los redimidos (Jn 1,12; Gál 4,4s) y el Espíritu la filiación realizada o, mejor, que ha de realizarse y consumarse (Rom 8,14-16; Gál 4,6). Así toda la obra salvífica apunta a poner a los hombres en comunión viva *(koinonia)* con el Dios trino por medio de la filiación divina (1Cor 1,9; 2Cor 13,13; 1Jn 1,3). El motivo fundamental que mueve a Dios a ofrecerle al hombre el don de la filiación divina es su amor al hombre, amor que alienta en él desde toda la eternidad (Ef 1,5; 1Jn 3,1).

b) Esa llamada amorosísima y totalmente gratuita a la filiación divina tiene una serie de efectos concretos. Entre los efectos *existenciales* más importantes para el hombre individual hay que contar la seguridad y la libertad. La filiación divina otorga *seguridad* por la visión materna que el AT tiene (Is 49,15; 66,13) y paterna que presenta Jesús (Mt 6,32; Lc 12,7) de la solicitud amorosa y de la misericordia de Dios, que según Lc 15,11-32 acoge siempre de nuevo como hijo incluso al hombre pecador y culpable. La *libertad* de los hijos de Dios consiste formalmente en la mayoría de edad de

los hijos crecidos, que ha conseguido el Hijo de Dios encarnado mediante su obra liberadora y que el Espíritu de Dios aplica internamente (Gál 4,1-7; 5,1). En lo que a su contenido se refiere, esa libertad es negativamente la liberación de las fuerzas opresivas y nefastas que son la ley, el pecado y la muerte (Rom 8,1-11), mientras que positivamente se deja sentir en la llamada a la conciencia personal al bien y a la vida. De ese modo el cristiano como hijo de Dios es libre internamente para hacer la voluntad del Padre celestial, para orientarse según el modelo de su hermano Jesucristo y para obedecer al impulso del Espíritu que lo empuja al amor.

La filiación divina como gracia personal tiene también una *dimensión social,* que implica una igual dignidad de las personas, en la fraternidad de todos y en la solidaridad universal. Todos los hombres participan de *la misma dignidad personal* de los hijos todos de Dios desde la filiación divina que les llega por la creación (Mal 2,10); la filiación divina de los redimidos por Jesucristo comporta la eliminación de todas las diferencias de raza, clase y sexo (Gál 3,26.28; Col 3,11); y en la filiación divina que ha de consumarse todos los hombres tienen acceso al Padre por la fuerza unificante del Espíritu de Dios (Ef 2,18s).

Otro efecto social es la *vinculación interna* que se establece entre los hijos de Dios *como hermanos unos de otros,* como hermanos y hermanas de todos entre sí (cf., junto al tratamiento unilateral de «hermano», el correspondiente a las «hermanas»: Rom 16,1; 1Cor 7,15; Flm 2; Sant 2,15). Esa fraternidad es la característica de los cristianos como hijos de Dios (1Jn 3,10.16). Pero tal amor fraterno no se circunscribe a la comunidad creyente, sino que la filiación divina otorga una *solidaridad universal con todos los hombres,* que se manifiesta concretamente en el amor al prójimo (Mt 5,44s; 25,40; 2Pe 1,7). La filiación divina, que en el AT se le atribuyó al pueblo de Israel, se deja sentir de forma nueva en la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios. En ella los hijos de Dios están llamados a una comunión íntima de vida, que se funda en la unidad del Dios trino (Ef 4,4-6). La Iglesia puede experimentar la gracia de la filiación divina bajo signos sensibles, especialmente en los → sacramentos: el → bautismo otorga la vida nueva de la filiación divina propia de los redimidos y que han de llegar a la consumación; en el sacramento de la → penitencia puede la Iglesia transmitir de nuevo la filiación divina perturbada por culpa del hombre; en la → eucaristía como banquete comunitario de los hijos de Dios se actualiza esa filiación con el Padre y con los hermanos.

Finalmente, la filiación divina tiene *efectos escatológicos*: es para los hijos de Dios la promesa de la herencia y la esperanza de la gloria. Se halla en la tensión escatológica del reino de Dios, por cuanto que es una realidad presente inicial que va al encuentro de su plena realización en el futuro. A la filiación divina que ha de consumarse la alienta —condicionada por la acción salvífica del Hijo y hermano Jesucristo, cf. Rom 8,29; Ef 1,11— la promesa de la herencia de los bienes de Dios. En el camino histórico hacia esa consumación se otorga el Espíritu de Dios como una participación pri-

mera de la herencia (Ef 1,14) y como meta brilla la vida eterna (Tit 3,7; 1Jn 2,25). Así, pues, la filiación en la tierra está condicionada por la esperanza de la consumación de la misma en la comunión universal del amor de Dios (→ cielo).

Bibliografía. *b*) L. BOFF, *Erfahrung von Gnade,* Düsseldorf 1978, 216-233, 247s, 254-282; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* VI/1, St. Ottilien ²1982, 143-152, 154-158; *c*) A. AUER, CTD V, p. 122-127.

GEORG KRAUS

FILIOQUE. → Confesión de fe, → doctrina trinitaria, → Trinidad. El concepto de *Filioque* deriva de la redacción (occidental) de la confesión de fe nicenoconstantinopolitana, y afirma que el Espíritu Santo procede *del Padre y del Hijo,* subrayando así la perfecta divinidad y la igualdad esencial de la tercera persona de la Trinidad con las otras dos personas divinas.

1) El *Filioque* es resultado de una especulación teológica tardía, sin que quepa esperar una afirmación bíblica directa al respecto.

2) El concepto fue incorporado a la gran confesión de fe en el ámbito ibérico (desde el sínodo IV de Braga, 675), difundiéndose en el siglo VIII por Francia e Italia. Carlomagno recogió la precisión en el símbolo de la Iglesia imperial franca; ello dio pie, ya en 807-809, a una controversia en Jerusalén entre monjes latinos y griegos. En Roma la fórmula no entró probablemente hasta el año 1000.

3) Dados los enfrentamientos con la teología oriental (véase n.º 4), el magisterio eclesiástico insiste en que la introducción del *Filioque* es razonable y fundada (*rationabiliter Symbolo fuisse appositam:* DS 1302; Dz 691).

4) Desde que Focio, patriarca de Constantinopla hizo de la ampliación del *Filioque* en el 867 el punto de ataque principal contra la Iglesia de Occidente, la fórmula constituye el punto de fricción teológico más importante entre las Iglesias católica y ortodoxa. Aunque se propusieron, y en parte se aceptaron, algunas fórmulas de consenso (por ejempo: del Padre *a través del Hijo*), no se ha llegado a una auténtica superación de las diferencias. La causa de las mismas es una concepción diferente de las relaciones intratrinitarias. Si, como ocurre en Occidente, se carga el acento en la esencial igualdad del Espíritu con el Padre y con el Hijo, se deriva un rígido esquematismo trinitario, el Espíritu se debe en tal caso a la colaboración del Padre *y* del Hijo. Si, por el contrario, como hacen los orientales, se pone el énfasis en la dinámica de la vida divina tal como se manifiesta sobre todo en el envío historicosalvífico del Espíritu después de Pentecostés, entonces es el Padre el que aparece en primer plano como fuente y raíz exclusiva del ser y del obrar divinos. De ese principio parten las «energías» que parecen permitir una descripción del ser y del obrar de las otras personas divinas.

5) Dejando de lado la cuestión de si son posibles tales matizaciones al

tenor literal y fijado del Símbolo de la fe, el problema del *Filioque* se inserta en la problemática misma de la doctrina de Dios. Para la teología occidental se plantea la cuestión de si la filosofía esencialista, vigente durante tanto tiempo, no ha conducido a una identificación en el fondo confusa de Trinidad inmanente y económica. Y con ello ciertamente que se recorta la idea de la historicidad de la salvación. En definitiva de lo que se trata es del acceso a la esencia de Dios. Por tal motivo, difícilmente puede la teología occidental renunciar al contenido objetivo del debate en su enfrentamiento con el ateísmo y con las concepciones extracristianas de Dios. Porque al mismo tiempo la teología occidental afirma la unidad del Dios de Jesucristo, de su vida y acción, así como la comunión tripersonal en la que ese Dios único vive y actúa. Una consideración unilateral a partir de la obra salvífica puede conducir a concepciones retorcidas y falsas, si no se compensa con la acentuación de la misma esencia y del mismo obrar en Dios. Si eso último se asegura, la fórmula en cuestión no tiene excesiva importancia.

Bibliografía. *a*). J. GILL, *Filioque*, LThK[2] IV, 126-128; *b*) cf. *a*; c) G. BRAY, *The Filioque clause in history and theology*, TynB 34 (1983) 91-114; P. SCHOONENBERG, *De voortkomst van de Heilige Geest*, TTh 23 (1983) 105-124.

KARL HEINZ NEUFELD

FUTURO. → Escatología, → espera próxima, → historia e historicidad, → parusía, → tiempo. Medido por el pasado y el presente, el futuro es el tiempo y la realidad que está por venir, a cuyo encuentro sale el hombre con esperanza y temor y que el hombre puede y debe configurar a pesar de su carácter radicalmente indisponible.

1) La Sagrada Escritura habla del futuro en la perspectiva de la fe y de la esperanza en el cumplimiento de las promesas divinas. Para el AT Yahveh en persona es la esperanza de su pueblo (Jer 17, 7). Él revela su nombre: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14) no como una definición de su esencia metafísica sino de su existencia operativa en favor del pueblo que se ha elegido. De ahí que la fe de Israel se apoya en las experiencias de sus proezas en la historia. La esperanza apunta a las garantías dadas por Dios y a las promesas de los profetas. El vínculo de unión entre pasado y futuro es la lealtad de Dios. Modelo de esa actitud es Abraham, el cual confió en las promesas divinas contra toda esperanza terrena (Gén 15).

El NT se refiere a Abraham como modelo de fe y esperanza; las cartas paulinas certifican el ahondamiento cristológico del concepto (Rom 4,18; Gál 3,6s.14). Al haber resucitado Cristo, el primogénito de los que están muertos (1Cor 15,20), también resucitaremos nosotros, que hemos sido bautizados y hemos recibido el don del Espíritu Santo (Gal 5,5; cf. Rom 15,13). En la tradición sinóptica se encuentra la esperanza en un futuro venturoso con la idea del reino de Dios, que inicialmente ha llegado con

Jesús y que en su consumación irrumpirá con la parusía de Cristo. Esa concepción entre la salvación ya operada y la que aún está por llegar obliga al cristiano a la preparación y vigilancia constantes (Mc 13,13). En el Apocalipsis se describe con imágenes apocalípticas el futuro introducido por Dios como tiempo de la salvación definitiva, que abrazará a todo el cosmos (Ap 21).

2) En la tradición eclesiástica la esperanza de un futuro feliz se expresa con distintos movimientos y concepciones (→ apocatástasis, → concepciones escatológicas, → milenarismo).

3) No existe una decisión eclesiástica explícita sobre el futuro, a no ser que se entienda en ese sentido la toma de posición de la Iglesia frente a los mentados movimientos.

4) En el plano ecuménico la concepción del futuro ha cobrado importancia sobre todo en nuestro siglo, en el que teólogos de diferentes confesiones cristianas han propuesto proyectos esperanzados, que muchas veces han surgido del enfrentamiento con el humanismo ateo.

5) Una concepción teológica del futuro parte del hecho de que éste se halla en una relación fundamental con el pasado y el presente. El razonamiento sobre el futuro está *referido al presente*, por cuanto que las afirmaciones del futuro interpretan el presente de cara al mismo; sólo tienen sentido las afirmaciones sobre el futuro cuando contienen la posibilidad de insertarse en el futuro, de entrar en relación con él y cambiarlo. En la discusión actual sobre el tema ha ejercido una influencia profunda especialmente la filosofía de la esperanza de E. Bloch, que entiende al hombre como un «ser deficiente» con apertura y función utópica, cuyos impulsos se reflejan en su «dirección hacia delante». Con su «conciencia anticipativa» tiene que ponerse el hombre en las utopías, es decir, en los «futuros deseables» e intentar realizarlos en una praxis orientada hacia el futuro. Como una respuesta directa a la filosofía futurista de E. Bloch ha de entenderse la teología de la esperanza de J. Moltmann, que ve al Dios de la Biblia como el «totalmente otro» y el «totalmente cambiante», que tiene algo totalmente nuevo que prometer y que por lo mismo no pone límite alguno a la transcendencia del hombre. El Dios bíblico de la promesa es un Dios impulsor de la historia, que en la resurrección de Cristo le ha dado al hombre una «esperanza contra toda esperanza». La obediencia cristiana a la misión consiste en cambiarnos a nosotros y las circunstancias anticipando el futuro de Dios y pasando así del pasado al futuro. Dentro de la teología católica es sobre todo K. Rahner el que distingue, por una parte, entre el futuro intramundano preestablecido por el hombre como una utopía, que puede planificarse y que en principio puede lograrse en la historia, aunque todavía se haga esperar para una época determinada, y, por otra, el futuro absoluto como la consumación total y transcendental del mundo operada por Dios. En su «teología política», J.B. Metz reclama una desprivatización y politización de la religión cristiana, de modo que la ortodoxia de la fe se «verifique» de continuo en la ortopraxis de la actuación en el mundo orientada hacia la

escatología. Como una escatología productiva y combatiente tiene que hacerse visible y convencer la esperanza cristiana, de forma que esté en condiciones de dar eficacia a las promesas del tiempo final en las condiciones de nuestro presente, y así verificarlas.

En virtud de la «reserva escatológica» se relativiza la actuación histórica del hombre, se radicaliza la actitud del esperante y la esperanza del cristiano se torna un imperativo liberador. Desde la recepción cristiana del análisis marxista de la sociedad han surgido, sobre todo en Latinoamérica, diversos proyectos de una «teología de la liberación», cuyas formas legítimas se esfuerzan, sobre el cimiento de la esperanza bíblica, por hacer realidad la liberación del hombre de su tribulación social.

Bibliografía. L. BOROS, *Wir und die Zukunft*, Würzburgo 1969; K. RAHNER, *Zur Theologie der Zukunft*, Munich 1971; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zurich [2]1973; G. BAUER, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Maguncia 1976; R. SCHNACKENBURG (dir.), *Zukunft. Zur Eschatologie bei Christen und Juden im heutigen Horizont*, Düsseldorf 1980.

JOSEF FINKENZELLER

GLORIA DE DIOS. → Dios, → Trinidad. Este concepto significa: *a*) La divinidad del único Dios, que tan pronto se oculta como se manifiesta en su autorrevelación. *b*) El reconocimiento de su señorío (y «belleza»), que se manifiesta en la creación, la historia salvífica y, de manera definitiva, en Jesús, el Cristo.

1) En el AT la gloria de Dios se expresa principalmente con el término *kabod* (del verbo *kbd* = ser pesado, importante), que los LXX suelen traducir por *doxa*. El elemento de la revelación va esencialmente ligado a la acción de Dios en sus criaturas. Yahveh actúa de tal modo que no puede «ceder» su gloria a nadie más (Is 48,9-11); mantiene su palabra de una manera incomparable; entre los dioses no hay ninguno que lleve a cabo las obras que él realiza; sólo él obra milagros (Sal 86,8-10). La gloria de Dios se manifiesta tanto en la ayuda como en el castigo (Lev 9,6.23s); afirma su insondable transcendencia con la imagen del fuego (Éx 24,17; 40,34s); es una gloria que llena «cielos y tierra» (Is 6,3) provocando el asombro de Israel y de los otros pueblos (Éx 15,1-3; Sal 18,28; 115,1), y que se deja contemplar por Ezequiel ya como una visión celeste (1,27s), ya en el templo (9,3), o anticipando la realidad escatológica (43,3-5). La importancia del reconocimiento se puede ver en las numerosas invitaciones a dar gloria a Dios (Is 24,14-16; Prov 3,9; Sal 86,9); no sólo «los cielos proclaman la gloria de Dios» (Sal 19,2), sino que cada creyente ha de darle gracias a él y «celebrar su nombre por eternidad de eternidades» (Sal 86,12).

En los Sinópticos los relatos de los milagros de Jesús concluyen con una referencia a la gloria de Dios o a su glorificación (Mt 9,8; 15,31; Lc 13,13; 17,15.18). En la transfiguración de Jesús brilla la *doxa* como un fenómeno lumínico (Lc 9,31s); algo parecido ocurre en la conversión de Saulo (Act 9,3). El Jesús joánico habla de una glorificación mutua (*doxazein*) del Padre y del Hijo (Jn 13,31s; 17,1-5). En Cristo como *Logos* o Hijo encarnado del Padre se hace visible la *doxa* (Jn 1,14). Para Pablo Cristo es el «Señor de la gloria» (1Cor 2,8), la promesa viva de que nuestro «pobre cuerpo», se transformará «en la figura de su cuerpo glorioso» (Flp 3,21). El hombre puede participar en la *doxa* de Dios que se revela en Cristo (Rom 8,18.20.30; 2Cor 3,18; 4,4-6); en esa actuación se concreta la gloria de Dios, que después se manifiesta en numerosas «doxologías» (Gál 1,5; Ef 3,21; Heb 13,20s), himnos (Ap 1,6; 5,12s; 11,13) y en un cambio de vida genuinamente cristiano (1Cor 6,20; cf. Ef 1,6-14).

2) Los padres tratan la gloria de Dios en muchos textos doxológicos (*Did.* 8-10), tanto en un contexto cristológico como los que se centran en el Padre (*Mart. Pol.* 20s; cf. *Bern.* 12,7; 1Clem 19s; 36,1-4; 45,7). Ignacio de Antioquía quiere que los fieles respondan glorificando a Dios, que los glorifica a ellos (Ignacio, *Eph.* 2,2). Según el antiguo uso litúrgico, participamos de la gloria de Dios Padre «por Cristo y el Espíritu Santo» (Clemente de Alejandría, *Quis dives,* 42,2), o «por Cristo en el Espíritu Santo» (Orígenes, *De orat.;* Serapión, *Euchol.* 4). La gloria divina se expresa cada vez más con vistas a la Trinidad (J.A. Jungmann: LThK^2 III, 535s).

3) El magisterio ha declarado en el Vaticano I: «Quien niega que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema» (Dz 1805, DS 3025).

4) En la tradición reformada J. Calvino pasa por ser el que ha hecho de la *gloria Dei* el principio fundamental de su teología (al modo que Ignacio de Loyola hizo en su espiritualidad). Quiere que la gloria de Dios vuelva a resplandecer en el rostro de la Iglesia (*Opera selecta* I, 37,110,161) y que no «ha de trasladarse» a ninguna criatura, ni siquiera a los → santos (*Institutio* II, 8,25). El creyente da a Dios su gloria reconociéndolo como su Padre (ibid., III, 2,26 citando a Mal 1,6).

5) La dogmática escolástica distingue: *a*) La gloria «interna y formal», la autoposesión de Dios en conocimiento y amor (¡aquí falta a menudo el desarrollo trinitario!). *b*) La «externa y formal» que se sigue del reconocimiento por la criatura. *c*) La «fundamental interna», la perfección divina que tiende a comunicarse. *d*) La «fundamental externa», que es toda perfección criatural.

Bibliografía. *a*) M. SCHMAUS, *Teología dogmática* II, p. 105-130; *b*) H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetick* I: *Schau der Gestalt,* Einsiedeln 1961; K. RAHNER, *Tesis sobre la oración «en nombre de la Iglesia»*, en *Escritos* V, p. 460-462 (*Sobre el aumento de la gloria [externa] de Dios*).

ALEXANDRE GANOCZY

GRACIA. → Carisma, → disposición para la gracia, → doctrina de la gracia, → errores teológicos sobre la gracia, → filiación divina, → inhabitación del Espíritu Santo, → justificación, → ley y evangelio, → libertad, → predestinación, → salvación, → voluntad salvífica universal de Dios. Gracia es la actuación amorosa y absolutamente libre del Dios trino, por la cual establece en la historia una comunión personal con los hombres para otorgarles la salvación.

1) La actuación amorosa de Dios en la historia con la salvación del hombre como meta, y que en el NT se designa mediante el concepto de gracia, constituye también en el AT una característica fundamental y decisiva del comportamiento de Dios frente a los hombres. La realidad de la gracia la describe el AT con varios conceptos: el sustantivo *hen* (LXX: *kharis*) significa el favor personal de Dios libremente otorgado (Gén 6,8; Éx 33,12). El verbo *ḥanan* (LXX: *eleein*) quiere decir «ser clemente» en el sentido de «volverse amorosamente». Esa donación personal y cordial de Dios al hombre, que se realiza con una libertad absoluta (Éx 33,19), permite esperar unos dones salvíficos concretos (Sal 4,2; 6,3; 9,14; 41,11; 51,3; 86,16). El sustantivo *ḥesed* (LXX: *eleos*), especialmente en Salmos, significa la bondad soberana y desbordante de Dios respecto del hombre, que se muestra sobre todo en el amor de Dios que le lleva a una alianza y en su lealtad *(emet)* a la misma (Éx 34,6). La genuina filantropía de Dios se manifiesta concretamente en las obras de la creación y en la liberación del pueblo de Israel (Sal 136), así como en la liberación del individuo de las más variadas tribulaciones (Sal 107). El concepto de *raḥamim* (LXX: *oiktirmos*), en cuya raíz está el «seno materno», hace hincapié en la cordialidad y ternura de la donación de Dios al hombre. Esa compasión cordial de Dios, su misericordia, se deja sentir sobre todo como perdón de la culpa tanto en el pueblo de la alianza (Is 54,7; 63,7; Jer 16,5; Os 2,21) como en el individuo de ese pueblo (Sal 40,12; 51,3).

En el NT es Lucas el único de los Sinópticos que utiliza explícitamente el concepto de gracia *(kharis)*; pero, por lo que hace al contenido, la realidad de la gracia está presente en la predicación de Jesús sobre Dios, el Padre clemente, y en su mensaje sobre el carácter de donación que tiene el reino de Dios. Dentro del *corpus paulinum* (en que se encuentran dos tercios de las 155 referencias a la *kharis*) el concepto de gracia juega un papel capital. La gracia es para Pablo el compendio de la acción salvífica y universal de Dios en Jesucristo (Rom 5,15.20s). En «el acto de gracia del hombre Jesucristo» (Rom 5,15), por el que Dios «entregó a su propio Hijo por todos nosotros» (Rom 8,32), el amor de respuesta de Dios adquiere la forma de una persona, y se convierte en la «gracia de Jesucristo» (2Cor 13,13). El efecto más importante de la obra salvífica y de gracia de Jesucristo es, según Pablo, la justificación del pecador, la cual se otorga a manera de don (Rom 3,21-26). Apartándose claramente de la justicia de las obras del judaísmo y de su particularismo salvífico, Pablo acentúa con toda decisión el carácter inmerecido y gratuito por completo de la gracia (Rom 3,24; 11,6) y su universa-

lidad (Rom 4,16; 5,15.18). Con la justificación en forma de don la gracia de Jesucristo opera el comienzo real de los bienes salvíficos y escatológicos: la filiación divina (Rom 8,16s), la gloria de Dios (Rom 5,2), la vida eterna (Rom 5,21; 6,23). Para el cuerpo concreto de Cristo, que es la Iglesia, la gracia única de Dios concede diversos dones de gracia *(kharismata)* al servicio justamente de la salvación (Rom 12; 1Cor 12). En las cartas deuteropaulinas se encuentra la idea comprimida de que la gracia es el amor de Dios a nosotros, los hombres (Ef 2,4-9; Tit 3,4-7).

2) En la historia de los dogmas la Iglesia oriental y la occidental han seguido caminos muy diferentes en lo que a la concepción de la gracia se refiere. Entre los padres griegos prevalece la idea de que la gracia de Dios opera la divinización *(theiosis, theopoiesis)* del hombre: «Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios» (Ireneo, *Adv. haer.* III, 19,1). La aseveración divinizadora de esa fórmula va a seguir marcando permanentemente con distintas variaciones el pensamiento de la Iglesia oriental, tanto en la controversia arriana, por obra de Atanasio († 373), como en la disputa contra los pneumatómacos o adversarios del Espíritu, por obra de Gregorio de Nisa († 394). A eso se suma una perspectiva historicosalvífica y trinitaria: la divinización del hombre se realiza por la inhabitación de las tres personas divinas. La gracia se identifica con la acción del Dios trino en la historia de la salvación.

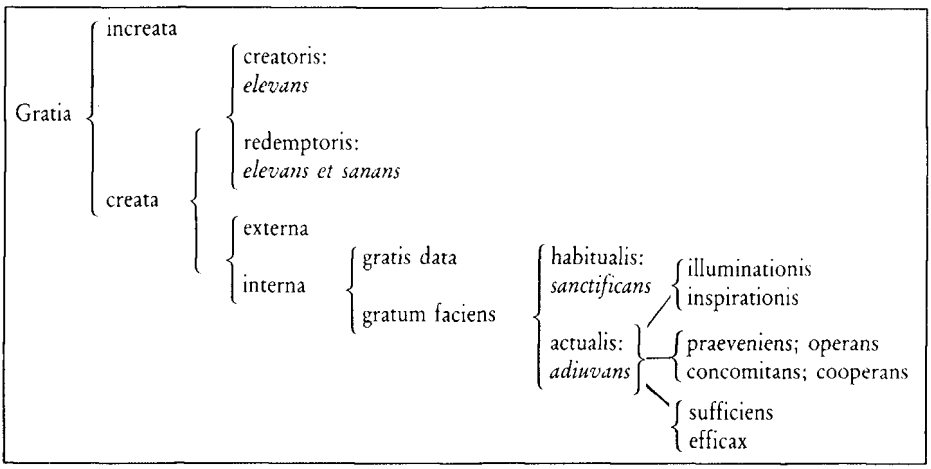
Para la Iglesia occidental será la doctrina de la gracia que Agustín defendió en sus últimos años († 430) la que va a marcar toda la teología. En su enfrentamiento con el pelagianismo traza Agustín dos líneas fundamentales. Por una parte, ve la gracia sobre todo como un *adiutorium*, como una ayuda en el alma del hombre. Con ello separa la gracia de Dios mismo y la convierte en una realidad antropológica y psicológica; es decir, en una propiedad interna del hombre. Y, por otra, contrapone esa gracia de Dios a la libertad del hombre, ya que, en oposición al énfasis pelagiano que destacaba la autonomía de la voluntad humana, defiende Agustín la eficacia y operatividad exclusiva de la gracia en el acontecer salvífico. De ese modo gracia y libertad pasan a ser causas concurrentes y rivales.

En contra de la afirmación agustiniana de que en todo acontecer salvífico la iniciativa absoluta corresponde únicamente a Dios, surge ya en vida del santo africano un movimiento opuesto en los monasterios del sur de Francia, movimiento que más tarde será conocido como semipelagianismo. De acuerdo con él, el hombre puede realizar con las fuerzas de su libre albedrío tanto el comienzo de la fe *(initium fidei)* como la perseverancia en la misma hasta el fin *(perseverantia)*; la gracia sigue al primer paso del hombre y le apoya en su esfuerzo.

La escolástica desarrolla el planteamiento fundamentalmente psicológico de Agustín. Según el modelo mental aristotélico, la gracia es para Tomás de Aquino († 1274) algo ontológico en el alma humana, una especie de cualidad accidental y duradera que se le añade, un *habitus* (*S. th.* I-II, 110). Siguiendo la orientación de Buenaventura († 1274) y de Duns Escoto

(† 1308), la escuela franciscana considera ese hábito infuso como una luz interior y como amor. Las múltiples divisiones de la gracia que llevó a cabo la alta escolástica las recoge la escolástica del barroco y las amplía en la controversia entre bañezianos y molinistas (→ sistemas de la gracia), distinguiendo entre gracia suficiente y gracia eficaz. La neoescolástica rematará el sistema.

PRINCIPALES DIVISIONES ESCOLÁSTICAS DE LA GRACIA



Tales distinciones significan en concreto: la gracia *increada (gratia increata)* es el favor y benevolencia de Dios; la gracia *creada (gratia creata)* consiste en los dones y efectos de la benevolencia de Dios en el hombre. La gracia creada se divide, a partir de la acción de Dios, en *gracia del creador (gratia creatoris)*, que se otorgó a Adán y a Eva en el paraíso como gracia del estado originario, y la *gracia del redentor (gratia redemptoris)* que como gracia de Cristo sana al hombre caído; ambos modos de acción de Dios elevan al hombre a una nueva forma de ser *(gratia elevans)*, aunque la gracia del redentor cura además al hombre de las heridas causadas por el pecado *(gratia elevans et sanans)*. Según el modo del efecto, la gracia se divide en *externa*, con la que se designan, por ej., la predicación y los sacramentos, y gracia *interna*, que opera ontológicamente en el interior del alma. La gracia externa se orienta hacia la interna, constituyendo ésta el concepto central, que a su vez se ramifica en múltiples modalidades. La distinción principal se da entre *gracia ministerial*, que se otorga a las personas individuales como carisma al servicio de la salvación de los demás, y la *gracia de santificación* o de *justificación*, destinada a la santificación personal de todos los hombres. La gracia de santificación se divide en *gracia de estado*, que se subdivide en *gracia santificante (gratia habitualis sanctificans)*, que es una cualidad, un *habitus*, permanente y adherida al alma, y en gracia *actual y adyuvante*

(gratia actualis adiuvans), que comprende los efectos transitorios de Dios. Y, por fin, la gracia actual se subdivide en gracia de *iluminación* y de *fortalecimiento (gratia illuminationis, inspirationis)* por cuanto que Dios actúa sobre la inteligencia y la voluntad del hombre; en gracia preveniente y concomitante o acompañante, según que antecede o sigue a la actividad voluntaria del hombre (*gratia praeveniens et concomitans)*; en *gracia suficiente y eficaz*, por cuanto que Dios capacita para el acto salvífico o para la realización de ese acto salvífico *(gratia sufficiens, efficax)*. Tal es el sistema que ha prevalecido en la teología católica hasta el Vaticano II.

3) Contra la afirmación pelagiana de que la voluntad humana tiene la plena capacidad para el bien y para liberarse del pecado, el concilio de Cartago (418) declara que la gracia es absolutamente necesaria para cumplir los mandamientos, y que para evitar los pecados se requiere una ayuda de la gracia como fortalecimiento de la voluntad (Dz 103-105, DS 225-227). El *Indiculus* (compendio de las declaraciones pontificias sobre la doctrina de la gracia) toma posición «contra los enemigos de la gracia de Dios» y «contra los defensores más perniciosos de la libre voluntad» (Dz 129, DS 238). Partiendo de la corrupción del libre albedrío por el pecado de Adán (Dz 130, DS 239), se destaca la necesidad inicial y diaria, así como la precedencia de la gracia en todo buen obrar (Dz 130-139, DS 239-246). Finalmente, se describen de manera positiva las relaciones entre gracia y libertad: «Ahora bien, por este auxilio y don de Dios, no se quita el libre albedrío, sino que se libera... Dios obra efectivamente en nosotros que lo que él quiere, nosotros lo queremos y hagamos... de suerte que seamos también nosotros cooperadores de la gracia de Dios» (Dz 141, DS 248).

El concilio de Éfeso (431) confirma las decisiones de la Iglesia occidental contra Pelagio. En el sínodo II de Orange (529) se fija contra los semipelagianos el problema entre gracia y libre albedrío, estableciendo que la libre voluntad del hombre, debilitada por el pecado de Adán, necesita de la gracia divina preveniente para cualquier forma de relación con Dios, siendo dicha gracia puramente gratuita e inmerecida (Dz 199, DS 396). La precedencia incondicional de la gracia cuenta especialmente para el comienzo de la fe (Dz 178, DS 375). Y es indispensable el auxilio de Dios para perseverar en el bien hasta el fin (Dz 183, DS 380).

El concilio de Trento quiere adoptar una posición media entre la exaltación pelagiana del libre albedrío y la exaltación de la gracia por parte de los reformadores del siglo XVI. Contra el pelagianismo acentúa la necesidad y precedencia absolutas de la gracia, así como su carácter gratuito e inmerecido en el acontecer salvífico (Dz 797s, 801, 811ss; DS 1525s; 1532, 1551-1553). Y rechaza al mismo tiempo la posición de Lutero de que el libre albedrío del hombre haya desaparecido por completo con el pecado de Adán y que sólo sea un nombre sin contenido, de modo que en el acontecer salvífico la voluntad humana está por completo inoperante y pasiva (Dz 814s, DS 1554s). A propósito del ser de la gracia el concilio declara además contra Lutero que no es sólo la benevolencia de Dios, sino una realidad

interna y permanente infundida por el Espíritu Santo (Dz 821, DS 1561).

4) M. Lutero († 1546) identifica la gracia con la justificación del pecador. En oposición al principio básico de la escolástica, según el cual la gracia crea en el hombre una realidad ontológica, Lutero defiende que la gracia es el favor de Dios *(favor Dei)* que está fuera del hombre; en una donación inmerecida, Dios asume una relación personal con el hombre. Ahí opera, con un cristocentrismo exclusivista, Jesucristo como la gracia de Dios en persona; la acción salvífica de Jesús, que está fuera del hombre y que se realiza por la fe, la cual se cumple a su vez con la escucha de la palabra del evangelio, se computa para el perdón de los pecados (cf. WA 2,443-618; 8,43-128). Con el fin de asegurar el carácter inmerecido y la eficacia exclusiva de la gracia *(sola gratia)* o, lo que es igual, para excluir cualquier sinergismo (o colaboración del hombre en el acontecer salvífico) defiende Lutero la tesis del libre albedrío totalmente corrompido en el orden de la salvación (cf. *De servo arbitrio*, 1525: WA 18,600-787).

Para J. Calvino († 1564) la gracia es, como para Lutero, la justificación que Cristo nos comunica (OS III, 509-515). En el marco de su doctrina de la justificación ve la gracia específicamente como una elección eterna de los individuos para la salvación (OS III, 376s). Al libre albedrío del hombre, corrompido sí por el pecado pero renovado e impulsado por el Espíritu Santo, le asigna Calvino una actividad instrumental en el acontecer salvífico, aunque subordinada por completo a la actividad única de Dios (OS III, 315). Ph. Melanchthon († 1560) distingue entre la *gracia de la palabra*, que como evangelio otorga el perdón de los pecados, y la *gracia del Espíritu*, que cual don del Espíritu Santo renueva el corazón y santifica. En la vieja ortodoxia protestante la tradición luterana defiende una gracia de apropiación *(gratia applicatrix)* que llega a su efecto mediante una serie de actos de gracia (vocación, iluminación, declaración de justicia, renacimiento, santificación) en el camino salvífico *(ordo salutis)*. La tradición reformada desarrolla el concepto de alianza de gracia, en que la obra salvífica de Jesús sustituye a la alianza de las obras entre creador y criatura, rota por el hombre (→ alianza).

A comienzos del siglo XX los teólogos reformados K. Barth y E. Brunner destacan de nuevo la gracia como el concepto central del cristianismo. Barth aboga apasionadamente por el triunfo de la gracia en la persona concreta de Jesucristo; Brunner subraya el carácter personal de la gracia en cuanto que, como amor de Dios, acoge al hombre en la comunión divina mediante el perdón incondicional de los pecados. P. Tillich, que distingue la gracia de creación, de redención y de providencia como formas fundamentales, desarrolla un concepto universal de la gracia.

En el diálogo ecuménico la teología protestante insiste en las posiciones fundamentales de la reforma frente a la doctrina católica tradicional: la gracia es Dios mismo; como relación personal constituye un todo indiviso y realiza por sí sola todo el acontecer salvífico. Con lo cual se rechaza la distinción entre gracia increada y creada, así como la caracterización de la gracia como una propiedad *(habitus)* en el hombre; este rechazo alcanza

también a la división de la gracia única en varios subtipos, así como a la cooperación causal del hombre en el acontecimiento salvífico y en el mismo orden que la gracia. Con la acogida positiva de tales planteamientos, que en último análisis se apoyan en la Biblia, la teología católica marca unas orientaciones nuevas: para utilizar el lenguaje de K. Rahner, la gracia es en su esencia fundamental una autocomunicación de Dios; por ello se realiza como un acontecimiento relacional y personal; así la gracia de Dios tiene la iniciativa absoluta, a la que se subordina por entero la acción de la libertad humana.

También del lado protestante prevalecen nuevos puntos de vista, motivados por la respuesta constructiva a los cuestionamientos católicos: la gracia no es sólo un favor de Dios como mero sentimiento, sino donación concreta de Dios al hombre y su presencia en el hombre que transforma su existencia; la gracia no puede limitarse a la justificación individual, sino que han de tenerse en cuenta sus relaciones eclesiológicas y sociales; la gracia no excluye la libertad humana, sino que más bien la libera para una actividad inclusiva.

5) La gracia como acción amorosa y libre de Dios para la salvación de los hombres constituye la perspectiva básica y capital de la fe bíblica en Dios: la gracia es el compendio de la relación positiva, personal e histórica de Dios con el hombre; es el compendio del amor y de la simpatía de Dios por el hombre (*philanthropia*: Tit 3,4). De acuerdo con la orientación y el concepto originario de la gracia en la Sagrada Escritura es posible establecer y desarrollar como elementos capitales de la gracia los siguientes: *a*) *Origen trinitario*: para superar el angostamiento escolástico de la gracia, que la reducía a una realidad objetiva y cosificada en el hombre *(gratia creata interna)*, así como la transposición exclusiva de los reformadores que la ponían fuera del hombre *(iustificatio externa)*, la teología habrá de volver a estudiar el origen trinitario e historicosalvífico de la gracia. Según el NT —y según pone de relieve justamente la patrística de la Iglesia oriental— la fuente viva de toda gracia está en la acción historicosalvífica de la Trinidad y, más concretamente, en la inhabitación trinitaria de Dios en el hombre. El Dios trino del amor actúa con plena libertad en la historia para salvar a los hombres mediante la creación, la redención y la consumación. Por ello se puede distinguir una triple forma de gracia en sentido amplio: la gracia de la creación o gracia creativa, la gracia de la redención o redentiva, y la gracia de la consumación o consumativa. En cada uno de estos tres tipos fundamentales de gracia operan las tres personas divinas, aunque la creación se le pueda atribuir al Padre de manera especial, la redención al Hijo, y la consumación al Espíritu Santo. Con las tres formas de actuación historicosalvífica el Dios trino otorga al hombre una comunión salvadora y específica en cada caso: en la creación la imagen y la filiación divinas, en la redención la nueva acogida por parte de Dios, y en la consumación la relación viva y permanente. Esa comunión creativa, redentora y consumadora de Dios con el hombre significa a la vez la inhabitación o, dicho con otras palabras, la presencia del

Dios trino en el hombre. Así, la gracia es para el hombre la participación en el ser y en la vida de Dios. Esta visión trinitaria e historicosalvífica de la gracia pone de relieve la determinación ontológica del hombre, que Dios opera desde fuera en forma totalmente indebida, pero que marca interna y esencialmente al hombre.

b) Orientación cristocéntrica: en sentido estricto la gracia es, según el NT, la actuación amorosa y absolutamente libre de Dios para la salvación de los hombres en la persona y obra de Jesucristo. Mediante la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo, realizada por puro amor, la gracia aparece como una persona histórica concreta. El Dios hombre Jesucristo, que realiza en sí mismo la relación más estrecha entre Dios y el hombre, lleva a cabo una obra salvífica universal y creadora de una comunión: en la muerte y resurrección otorga a todos los hombres el perdón eficaz de los pecados y una creación nueva, cosas ambas que hacen posible una nueva comunión salutífera de los hombres con Dios. Esta concepción cristocéntrica va estrechamente ligada a una perspectiva pneumatológica y eclesiológica. Para mantener viva la nueva comunión entre Dios y el hombre, tanto el Padre como el Hijo envían al Espíritu como amor, cual comunicación personal, a los corazones de los hombres. Eso quiere decir que el Espíritu actúa internamente cual fuerza impulsora y como asistencia permanente para llevar a su consumación la gracia de Jesucristo. Como ayuda concreta a la transmisión de esa gracia al Espíritu de Dios reúne en la Iglesia a todos los hombres que creen en Cristo. La Iglesia a su vez es enviada a comunicar la gracia de Cristo mediante la palabra salvífica del evangelio y a través de los signos salvíficos de los sacramentos. Para esa tarea otorga el Espíritu de Dios los distintos dones de gracia *(charismata)*.

c) *Carácter personal*: partiendo de una definición, directamente orientada por la Biblia en el sentido de que la gracia es la actuación amorosa de Dios absolutamente libre para la salvación de los hombres, se logran dos cosas. Primera, desde el planteamiento fundamentalmente personal pueden superarse los principales fallos de la concepción escolástica de la gracia; y, segunda, pueden establecerse de forma inequívoca las definiciones tradicionales y formales de la misma gracia:

La gracia en la visión escolástica	La gracia en la visión bíblica
objetiva	personal
estática	dinámica
accidental	óntica
abstracta	histórica
espiritualista	mundana
individualista	comunitaria

En la concepción bíblica todas las notas esenciales de la gracia se derivan de su carácter personal. El principio básico es, pues, que la gracia es *perso*

nal. Y (en contraposición a cualquier realidad objetiva) es una relación amorosa, que el Dios personal y trino establece con los hombres como personas. La gracia es *dinámica,* por ser un acontecimiento constante y, como acción amorosa de Dios, un poder vivo que pone al hombre en movimiento. La gracia es *óntica,* por ser una determinación ontológica del hombre; al otorgar el Dios trino al hombre una participación en su ser y su vida, el ser del hombre queda penetrado por la relación divina. Con esa determinación ontológica Dios otorga simultáneamente al hombre las fuerzas interiores de fe, esperanza y amor que se orientan a él (→ virtudes teologales). La gracia es *histórica*: es una realidad concreta en la → historia con sus dimensiones de pasado, presente y futuro. La actividad histórica del amor de Dios se le muestra a la humanidad *principalmente* en la creación, la redención y la consumación, y de manera muy *especial* en las dos vías salvíficas de ley y evangelio, de la → alianza antigua y la nueva, aunque donde alcanza una concreción insuperable es en la persona y obra de Jesucristo. Para los hombres individuales la actuación amorosa e histórica de Dios se manifiesta en la llamada (disposición), la justificación y la → santificación. Es *comunitaria,* por ser una acción amorosa y salvífica de Dios a través de una comunidad humana (Israel, la Iglesia: una alianza). La → elección del pueblo antiguo o nuevo de Dios sirve para transmitir la salvación al individuo por medio de la comunidad. La gracia es *mundana,* al ser una realidad perfectamente experimental bajo signos sensibles. Es perceptible a través de los signos: la gracia de la creación en las experiencias de lo agradable y hermoso; la de la redención en las experiencias de liberación de males corporales, anímicos y espirituales o en las vivencias liberadoras de las violencias y opresiones sociales que vulneran los derechos humanos; y la gracia de la consumación en las experiencias del amor que gratifica y llena.

Desde esta explicación personalista también se pueden comprender mejor las definiciones formales y tradicionales de la gracia, a saber: su carácter indebido (gratuidad), su necesidad y universalidad. La gracia es *indebida,* por cuanto que el hombre no tiene derecho alguno a la actuación amorosa de Dios. Es Dios quien establece y vive con absoluta libertad la comunión con el hombre; éste no puede en modo alguno provocar la acción amorosa de Dios por sus propios medios, ni con sus → obras ni con sus → méritos. Así la gracia tiene carácter de puro don; el hombre no puede disponer de la misma ni meterla en sus cálculos. La gracia es *necesaria,* porque sin la acción de Dios el hombre no puede alcanzar su salvación. En todos los acontecimientos historicosalvíficos Dios mantiene la iniciativa absoluta; para el comienzo de la comunión salvífica con Dios, para su desarrollo y mantenimiento el hombre necesita de Dios. La gracia tiene carácter de *eficacia universal,* por cuanto que el hombre no puede actuar de un modo conducente a la salvación ni previamente ni con independencia de la gracia, sino siempre dentro de la misma. La gracia es *universal,* porque la acción de Dios se extiende a todos los hombres. Desde su voluntad universal y salvífica Dios ha desarrollado con la predestinación un plan universal de salvación;

todos los hombres reciben del amor de Dios la oferta y la posibilidad real de obtener la salvación. La gracia tiene el carácter de *ilimitada*, por lo que el hombre no puede abarcarla ni entenderla.

d) *Una fuerza liberadora.* Para solucionar este problema básico de la doctrina de la gracia se han desarrollado dos modelos principales: el del sinergismo y el del monergismo, que han de superarse mediante la referencia a Jesucristo (= energismo).

EL PROBLEMA DE LA GRACIA Y LA LIBERTAD
Modelos de solución

Sinergismo	*Monergismo*	*Energismo*
Tesis: colaboración de igual rango entre Dios y hombre	*Antítesis:* virtualidad exclusiva de Dios; pura pasividad del hombre	*Síntesis:* virtualidad universal de Dios, unida a la virtualidad del hombre
Modelo Yuxtaposición: salvación = gracia más libertad	*Modelo* Contraposición: salvación = gracia contra libertad	*Modelo* Superposición: salvación = libertad en gracia

El *modelo energético* comprueba que en la Sagrada Escritura se encuentran afirmaciones (a menudo encadenadas directamente) en las que la salvación aparece a la vez como acto de Dios y como acto de los hombres, sin que se dé ninguna explicación (→ sistemas acerca de la gracia, n.º 1). El modelo explica esa unión fáctica de gracia y libertad mediante la referencia a la persona de Jesucristo, en quien se reúnen la acción divina y humana en auténtica cooperación y superposición. La gracia no excluye la libertad, sino que la incorpora con su peculiaridad al acontecimiento salvífico. Por debajo late el conocimiento básico de que Dios es el fundamento liberador de la libertad humana. Se da así, por lo que respecta a la acción salvífica, una cooperación resumida en la fórmula de *libertad en gracia.* En esa relación inclusiva prevalece la omnipotencia de la gracia de Dios, reservando al mismo tiempo a la libertad humana una eficacia autónoma, aunque subordinada. Esa inclusividad se articula en concreto como una correlación entre las dos magnitudes dispares: poder de Dios y gracia crecen por igual, y no a la inversa, en la medida en que la libertad humana se hace activa: el hombre es tanto más libre y activo cuanto más deja operar a la gracia de Dios en él. Y esa inclusividad se realiza sobre todo como relación dialógica: Dios respeta al hombre creado libre y liberado de nuevo como persona y lo llama a una comunión amorosa y salvífica. El hombre es el interlocutor libre de Dios, que puede responder a su palabra amorosa con el sí o el no. Con la respuesta positiva se lleva a cabo, bajo la iniciativa de la gracia, un diálogo real e histórico de amor entre Dios y el hombre.

Bibliografía. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit*, Friburgo de Brisg. [2]1981; O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981; *b*) G. GRESHAKE, *Signale des Glaubens*, Friburgo de Brisg. 1980; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* VI/1, St. Ottilien [2]1982; *c*) L. BOFF, *Erfahrung von Gnade*, Düsseldorf 1978; G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Friburgo de Brisg. 1977; H. KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln [4]1964; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Friburgo de Brisg. 1983; E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Friburgo de Brisg. [2]1980; L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seine Sache. Oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Friburgo de Brisg. [1]1982; I. WILLIG, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964.

GEORG KRAUS

HEREJÍA. → Cisma, → excomunión, → fe, → Iglesia, → penitencia (sacramento de la), → unidad de la Iglesia. Herejía es la negación consciente y libremente querida de alguna de las verdades de fe por parte de alguien que está bautizado.

1) En el mundo helenístico (griego, *hairesis*) «herejía» significaba la elección de una determinada doctrina. Según el NT, y muy especialmente según los Hechos de los apóstoles, viven en herejía los grupos que se organizan en torno a una determinada doctrina especial (cf. Act 5,17; 15,5; 26,5; 24,5.14; 28,22). Por Gál 5,20 y 1Cor 11,18s podemos deducir que la herejía es el anticoncepto de Iglesia; y ese significado se agudiza aún más en 2Pe 2,1 donde la herejía recorta de tal modo la doctrina de la Iglesia, que de ella surge una comunidad tan radicalmente particularista que resulta incompatible con su carácter universal.

2) En los primeros tiempos eclesiásticos la herejía se consideró como un crimen gravísimo contra la unidad de la Iglesia, hasta el punto de que era motivo de excomunión, llevándose a cabo la reconciliación de los arrepentidos dentro del marco de la penitencia eclesiástica y pública. El enfrentamiento con los herejes se realizaba mediante la argumentación teológica. Así nacieron obras como *Adversus Praxean* (Tertuliano) o *Adversus haereses* (Ireneo). Cuando la Iglesia empezó a ejercer funciones públicas en el imperio romano, también el trato con los herejes adquirió modalidades nuevas, empleando contra ellos los poderes estatales. Se llegó así a formas de persecución de los herejes que no pueden justificarse en modo alguno desde el evangelio (por ej., las condenas a la pena capital que imponían los tribunales de la inquisición).

3) El concilio Vaticano II no utiliza el concepto de herejía. Dado que las personas pertenecientes a las religiones no cristianas (NA 2), y todos los hombres de buena voluntad (LG 16) cuentan con una posibilidad de salvación, y como además se designa como «hermanos separados» a los cristianos no católicos (UR *passim*), hay que concluir que la Iglesia católica sólo

sigue utilizando el concepto de hereje para los católicos. Según el CIC, canon 1364, incurren en la pena de excomunión.

4) También los reformadores protestantes consideraron y condenaron como herejes a los defensores de doctrinas de fe falsas, haciéndoles blanco no sólo de sus condenas *(damnationes)* sino también de la persecución judicial sobre la base del derecho imperial contra los herejes. Hoy se han adoptado limitaciones tanto en los textos confesionales (Tesis de Barmen, 1934) como en los procedimientos correctivos (→ magisterio eclesiástico).

5) Hereje es el católico que no sólo de hecho *(materialiter)* sino de forma explícita *(formaliter)* niega su asentimiento a una o varias verdades de fe defendidas por la Iglesia. Hay que diferenciarlo del apóstata (o separado), que es quien libre y voluntariamente se aparta de la fe cristiana.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Häresie*, LThK[2] V, 6-11; *b*) E. WOLF, *Häresie* I, RGG[3] III, 13-15; *c*) O. KARRER, *Häresie*, HThG I, 616-623.

WERNER LOSER

HERMENÉUTICA. → Dogma y declaración dogmática, → fe, → magisterio eclesiástico, → revelación, → Sagrada Escritura. La hermenéutica (del griego *hermeneuein*, hacer algo inteligible, exponerlo, traducirlo) es el arte y la ciencia de la explicación y exposición de textos.

1) Para los procedimientos hermenéuticos dentro de la Biblia, → Sagrada Escritura. Una primera regla de la hermenéutica eclesiástica la establece 2Pe 1,16-21: la exposición ha de hacerse conforme a la tradición apostólica.

2) El problema de la interpretación se le planteó a la Iglesia y a sus teólogos tan pronto como se dio el paso del ámbito judío al mundo griego (aunque ese paso ya se había iniciado en el mismo NT): fue necesario presentar el evangelio de una forma nueva para hacerlo inteligible. Orígenes es el primero que formula unos principios explicativos: el sentido histórico de la Biblia hay que ahondarlo mediante una interpretación espiritual (alegórica). Agustín proyecta una teoría hermenéutica apoyándose en la idea de que el lenguaje es símbolo o signo *(signum)* de la cosa significada *(res; De doctr. christ.)*. Esa teoría se completa con la doctrina del papel normativo que desempeña la regla de fe (Tertuliano, Vicente de Lérins).

En la edad media se desarrollan esos planteamientos hasta la elaboración del cuádruple sentido bíblico, a la vez que crece la importancia del magisterio eclesiástico como intérprete auténtico de la Escritura y la tradición; esta importancia alcanza su punto culminante en el concilio de Trento y en el Vaticano I. Hasta bien entrada la edad moderna la hermenéutica es sobre todo una teoría de las reglas de interpretación. Eso cambia con la ilustración: a la conciencia histórica ya despierta se le plantea la cuestión de cómo unos textos, en sí contingentes (por históricos), como son los de la Escritura y la tradición, pueden ser normativos para épocas posteriores. De esta for

ma la hermenéutica se convierte en ciencia del saber histórico, y por tanto en una disciplina filosófica. F. Schleiermacher la desarrolla como un «arte de la comprensión» mediante una participación empática y una penetración del texto. W. Dilthey establece una distinción entre la *explicación* de las ciencias naturales y la *comprensión* que proporciona la hermenéutica. La comprensión, como análisis de un texto con ayuda de la conexión interna entre vivencia y penetración, sería el modelo específico de las ciencias del espíritu en su calidad de ciencias de lo historicoindividual. Mediante el análisis existencial del estar en el mundo *(Dasein)* M. Heidegger ha desarrollado ese planteamiento influyendo también en la teología. Mientras que K. Barth rechaza la aplicación a la misma de la hermenéutica general, R. Bultmann la adopta plenamente para su programa radical de «desmitologización».

En su conjunto el problema se hace cada vez más apremiante, no sólo a causa de la autoridad formal de la Biblia y del dogma, sino sobre todo a causa de la dificultad de principio de los hombres de un postmodernismo postcristiano para entender el lenguaje de Dios y la relevancia cristológica de Jesús. Con ello se deriva un tercer significado de la hermenéutica, que exponen los representantes de la «nueva hermenéutica»: se convierte en la teoría general del conocimiento y teológicamente en la «doctrina lingüística de la fe» (E. Fuchs, G. Ebeling) con la que se pregunta por el sentido del mito y del símbolo (M. Buber, P. Tillich, E. Drewermann), por el significado de la narración (teología llamada narrativa) y fundamentalmente por el significado del lenguaje al servicio de un análisis ontológico de la existencia (H.G. Gadamer).

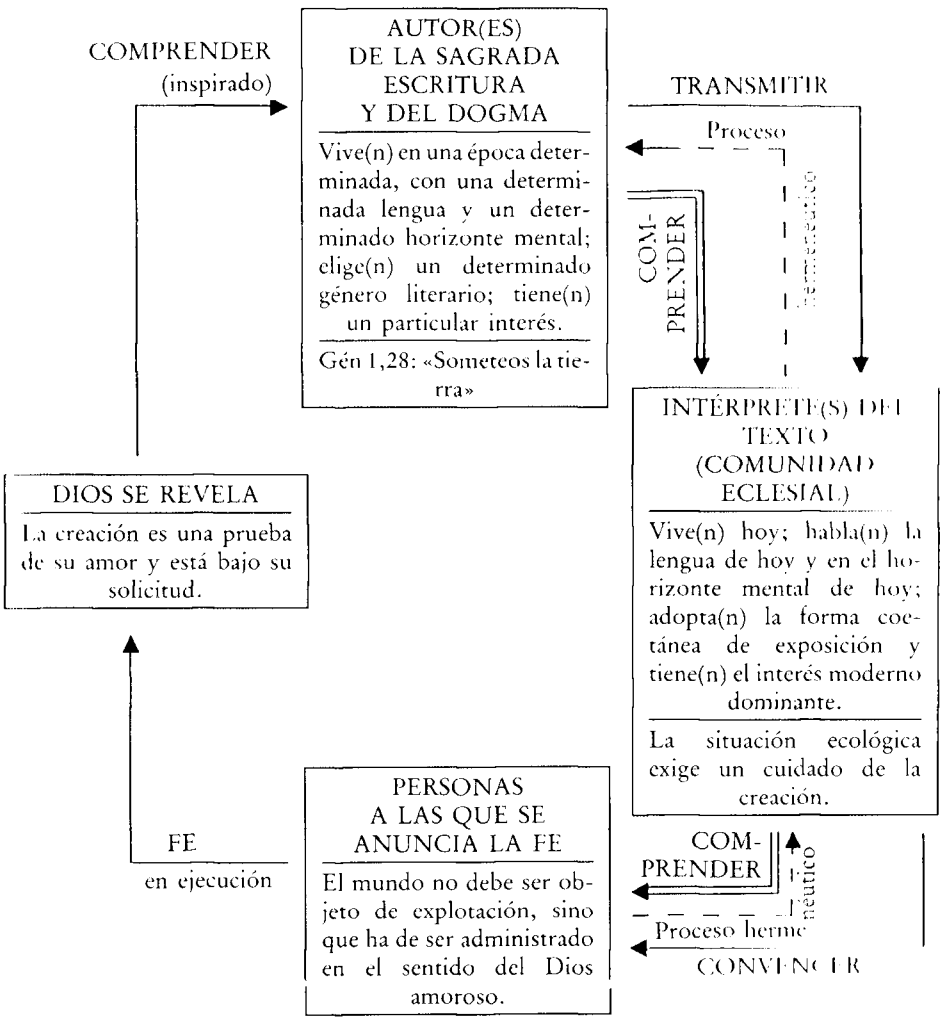
3) El concilio de Trento había destacado, contra los reformadores protestantes, que el magisterio era la instancia suprema en la exposición de Escritura y tradición (Dz 786, DS 1507). El Vaticano I, menciona como reglas generales para la comprensión de los textos dogmáticos la analogía y la conexión de los misterios de la fe entre sí y con el fin último del hombre (Dz 1796, DS 3016).

El Vaticano II expone una serie de principios interpretativos para la exposición de la Sagrada Escritura (DV 12) que en el fondo pueden aplicarse también a la explicación de los textos dogmáticos.

4) El problema de la hermenéutica se agudizó en la edad moderna fundamentalmente por obra del protestantismo. Como consecuencia del rechazo del magisterio eclesiástico, la Biblia se convierte en la fuente única de fe; la investigación de su contenido se trueca en el cometido fundamental de la fe y la teología.

Con ello se establece simultáneamente un repudio de las reglas vigentes hasta entonces: en el puesto de la alegoría entra un principio interno de la Escritura (la doctrina de la justificación). De ahí que la investigación la hayan impulsado principalmente científicos protestantes. El primer teórico fue M. Flacius (*Clavis Sacrae Scripturae*, 1567).

LA IMPORTANCIA DEL PROCESO HERMENEUTICO PARA LA FE Y LA TEOLOGIA



En el proceso hermenéutico se interrelacionan revelación y fe. La revelación divina (por ej., la voluntad de Dios con respecto a nuestro comportamiento frente al mundo) nos llega por los siguientes caminos:

a) A través del autor inspirado que vivió «entonces», o en la comprensión que del mismo nos ofrece la Iglesia, que es la que establece los dogmas: esa comprensión se refleja en el texto (por ej., Gén 1,28).

b) A través del intérprete del mensaje revelado, que vive «hoy» en su situación específica (por ej., la situación ecológica de finales del siglo XX), que recibe la revelación transmitida sólo a través del autor. Se acepta su texto como teológicamente significativa (precomprensión), se somete al proceso hermenéutico (qué dice el texto, cómo y para qué lo dice, qué tiene que ver conmigo y con mis experiencias), y con ello se comprende (mejor).

c) A través de los creyentes; para ello necesita de la mediación de la comunión interpretativa de la fe: se establece así otro proceso hermenéutico. La comprensión que del mismo se deriva hace posible el cumplimiento creyente de la voluntad de Dios (solicitud por el mundo).

Con la ejecución de la fe se pone en marcha un nuevo proceso hermenéutico. El creyente experimenta que su fe se acredita en la verdad, la revelación contenida en la Escritura se ve desde una perspectiva nueva, y el dogma antiguo demuestra su fecundidad o se obtienen nuevos → dogmas y declaraciones dogmáticas (→ verdad de fe).

5) Punto de partida para cualquier proceso hermenéutico es la existencia de un texto, que se considera sumamente significativo, pero que ya no resulta directamente comprensible. Y se impone analizar las cuestiones a las que pretende dar respuesta. En la Sagrada Escritura y en los dogmas la comunidad creyente cristiana posee datos con una pretensión de vigencia universal, que no sólo han de entenderse en su contenido (información) sino que es necesario exponerlos en su alcance existencial y salvífico para la hora presente. En la medida en que ya al comienzo del proceso se supone que tales textos tienen un determinado sentido o significación, se encuentra ya el expositor en el «círculo hermenéutico» entre precomprensión (estos textos son muy significativos para mí como cristiano) y comprensión (el estudio aclara y concreta esa significación para mí); este «círculo» de hecho no es tal, sino más bien una «espiral» por la que se llega a un conocimiento más profundo. Teológicamente, el proceso hermenéutico no es otra cosa que el caso especial de la relación dialógica entre revelación y fe: en la Biblia y en el dogma nos sale al paso (siempre de una forma específica) la revelación de Dios, la cual reclama una respuesta creyente; para poder dar esa respuesta tenemos que analizar exactamente lo que dicen los textos por los que nos llega la revelación.

Para el caso concreto del esfuerzo hermenéutico cuentan, en primer término, todas las reglas que se aplican a la interpretación de los textos en general y en las que se distingue el *texto* (crítica literaria), el *contexto*, la *situación textual* (autor, el problema de la visión de su tiempo, su época en la visión de la nuestra) y la *situación mental* (por qué explico yo el texto y desde qué precomprensión lo hago). A ello se suman las reglas condicionadas por la calidad de los textos como datos dogmáticamente significativos: han de interpretarse sobre el trasfondo de las afirmaciones de las otras fuentes de fe (→ epistemología teológica).

Bibliografía. *a*) R. MARLE, *Hermeneutik und Schrift*, en R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (dirs.), *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985, 93-111; *b*) E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tubinga 1962; G. EBELING, *Wort und Glaube*, 3 vols., Tubinga 1960-1965; E. SIMONS, K. HECKER, *Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969; *c*) R. SCHAEFFLER, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, CGG XX, 5-83.

WOLFGANG BEINERT

HILEMORFISMO. → Matrimonio, → penitencia (sacramento de la), → sacramento. Se entiende por hilemorfismo la concepción aristotélica y escolástica según la cual todo lo que ha llegado a ser está compuesto de «materia» *(hyle)* y «forma» *(morphe)*; esta teoría se aplicó a la explicación de los sacramentos.

1) Se comprende que conceptos de esa índole sean extraños a la Biblia. Aun así, en el bautismo pueden distinguirse un elemento acción y un elemento palabra, que unidos forman un acontecimiento simbólico.

2) La distinción agustiniana de elemento y palabra indujo a la primera escolástica a considerar en los sacramentos el elemento material (o también el elemento operativo) como *materia* y la palabra como *forma*. Pronto esos conceptos adquieren un sentido estrictamente hilemorfístico tras la recepción de Aristóteles, con lo cual las palabras adquirieron una fuerza de causalidad eficiente respecto de la materia.

3) El decreto del concilio de Florencia para los armenios recoge esas concepciones: «Todos estos sacramentos se realizan por tres elementos: de las cosas, como materia; de las palabras, como forma, y de la persona del ministro que confiere el sacramento» (Dz 695, DS 1312).

4) La teología de la reforma protestante explica el efecto de los sacramentos únicamente desde su carácter de palabra salvífica de Dios. De ahí que el hilemorfismo apenas si puede ser tema de las conversaciones ecuménicas.

5) Hoy la concepción hilemórfica en los sacramentos sólo puede significar una ayuda a la comprensión, si se tiene en cuenta su carácter analógico. La idea del binomio de gesto objetivo y ritual y de palabra puede aportar una cierta visión (en modo alguno exhaustiva) de la estructura de la acción simbólica sacramental, al menos en los sacramentos de la penitencia y del matrimonio.

Bibliografía. *a* y *c*) E. GUTWENGER, *Hylemorphismus* II, LThK² V, 557s; *b*) CTD VI, 56s.

GÜNTER KOCH

HISTORIA DE LOS DOGMAS. → Dogma, → evolución de los dogmas. Es la disciplina teológica e histórica que investiga la formación y el desarrollo de la doctrina eclesiástica.

1) Una historia de los dogmas propiamente dicha sólo puede darse tras la conclusión y cierre de la Sagrada Escritura, porque el dogma es la explicación del mensaje revelado de la Biblia. En un sentido amplio puede hablarse de una historia intrabíblica de los dogmas, puesto que en la Escritura existe una explicación y desarrollo de ideas teológicas. Esto vale en un sentido global de la explicación del AT por el NT, pero se aplica también a casos concretos, como el desarrollo comprensivo de la profecía política de Is 7,14 en un vaticinio mesiánico en Is 9,5s, y finalmente en una afirmación cristológica en Mt 1,23 (generación virginal).

2) Mientras se tuvo una visión de los dogmas como fórmulas inmutables, no se pudo hablar de una historia de los mismos, que surge por vez primera en el marco de la idea ilustrada de la evolución y en principio como una crítica de los dogmas. Las primeras explicaciones se remontan sin embargo al siglo XVII, y bien pueden considerarse como fundamento histórico de la historia de los dogmas el trabajo que sobre las fuentes llevó a cabo la Congregación de los Maurinos y la obra de D. Petavius, *De theologicis dogmatibus* (5 vols., 1644-1650). Dentro del campo católico encuentra un puesto fijo en la enseñanza sólo a comienzos del siglo XX. Los problemas actuales versan ante todo sobre la tensión entre normativa eclesiástica y relatividad histórica de la doctrina eclesiástica, así como la cuestión de la importancia que tiene para la historia de los dogmas el paso definitivo de la doctrina eclesiástica desde el ámbito occidental a otras culturas.

3) Dado el planteamiento crítico originario de la historia de los dogmas, el magisterio mantuvo al principio una actitud de rechazo a la idea fundamental del desarrollo evolutivo (Vaticano I: Dz 1800, 1818; DS 3020, 3043), aunque en la declaración *Mysterium Ecclesiae* de 1975 se reconoce la historicidad del dogma y en consecuencia se admite también la plena legitimidad de la historia de los dogmas.

4) Durante mucho tiempo la historia de los dogmas fue un feudo de la teología protestante, dentro de la cual experimentó un vigoroso desarrollo desde comienzos del siglo XIX. Las más de las veces se entiende como una mera empresa histórica con el objetivo de analizar los dogmas como un principio histórico eficaz.

5) El fundamento que hace posible una historia de los dogmas es la historicidad de la doctrina eclesiástica, incluidos sus dogmas formales y sus declaraciones dogmáticas. Su punto de partida lo tiene en la experiencia pascual de la comunidad primitiva, que evoluciona y se desarrolla —no siempre desde luego en el sentido de un movimiento siempre en ascensión— de acuerdo con las situaciones históricas de cada época, con las que se da un intercambio: la doctrina explica la situación, mientras que ésta enmarca la doctrina. Así, dogma y declaración dogmática son siempre apertura a su vez de una nueva comprensión y, en razón precisamente de su condicionamien

to histórico, objeto de la investigación histórica actual. Cometido de la historia de los dogmas es mostrar ese proceso y su historia efectiva, abriendo con ello el camino a una comprensión más profunda de la doctrina cristiana. Así es, por una parte, una disciplina histórica y, por otra, una disciplina teológica y dogmática. En buena medida se asimila a la *historia de la teología,* que sin embargo no se interesa sólo por la historia del dogma y de las declaraciones dogmáticas sino que también describe el origen histórico y espiritual de todas las opiniones teológicas. En una palabra, la historia de los dogmas puede calificarse como historia de la inteligencia de la fe que cambia históricamente.

Bibliografía. *a*) J. BARBEL, *Einführung in die Dogmengeschichte,* Aschaffenburg 1975; *b*) W. LÖSER, K. LEHMANN, M. LUTZ-BUCHMANN, *Dogmengeschichte und katholische Theologie,* Würzburgo 1985; *c*) W.-D. HAUSCHILD, *Dogmengeschichtsschreibung,* TRE IX, 1981, 116-125.

PRINCIPALES HISTORIAS DE LOS DOGMAS

DIONYSIUS PETAVIUS (DIONYS PETAU), *De theologicis dogmatibus,* 5 vols., 1644-1650.

F. CHR. BAUR, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig 1847 ([3]1867 = Darmstadt 1979).

J. SCHWANE, *Dogmengeschichte,* 4 vols., Münster 1862-1890.

G. THOMASIUS, *Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs,* 2 vols., Erlangen 1874-1876.

A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols., Tubinga 1886-1890 ([4]1909 = Darmstadt 1964).

F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* Halle 1889 (Tubinga [7]1968, ed. reelaborada por K. Aland).

R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4 ó 5 vols., Leipzig 1895-1898, [2-4]1922-1930 (=Darmstadt 1974s).

M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, M. SEYBOLD (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte,* 7 vols., en 46 fascículos, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1951ss.

A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 vols., Gütersloh 1965-1968 ([2]1970, 1972; el vol. III no ha sido publicado).

C. ANDRESEN (dir.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte,* 3 vols., Gotinga 1980-1984.

K. BEYSCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte,* 2 vols., Darmstadt 1982ss.

B. HÄGGLUND, *Geschichte der Theologie,* Munich 1983.

WOLFGANG BEINERT

HISTORIA E HISTORICIDAD. → Fe, → revelación, → teología. En el lenguaje corriente se entiende por *historia* el desarrollo de unos acontecimientos delimitados en el espacio y el tiempo (por ej., la historia de Roma) o la exposición y explicación de los mismos (por ej., la historia como realidad

económica), mientras que en lenguaje teológico es el contexto operativo y significativo en que se impone la salvación de Dios, constituida por una revelación que siempre se da en el espacio y el tiempo y por la fe en respuesta a la misma. *Historicidad* designa la constitución del hombre que de ahí se deriva, como un ser que actúa en el presente, está condicionado por el pasado y está abierto al futuro y que siempre ha de llegar a ser él mismo en una tensión de condicionamiento y libertad.

1) La convicción fundamental de la Biblia es la de que Dios no tiene historia, pero es el autor y la meta de toda la historia (Jdt 9,5s). En el AT en lugar de los mitos cosmológicos sobre el origen de los dioses (teogonías) están los relatos sobre los hombres, en los que Dios muestra su dominio; de ahí que se le pueda conocer también desde la historia. Tres ideas son aquí determinantes: *a*) Como las acciones salvíficas de Dios se realizan en el tiempo, el tiempo está *condicionado en su contenido* (Sal 104,27; Ecl 3,1-8), y es siempre tiempo para algo. *b*) Como desde la creación los distintos hechos se contemplan relacionados entre sí, el tiempo se convierte en *historia de la salvación*; así lo confiesan con fe los sumarios de Dt 26,5-10 y Jos 24,2-13. *c*) Como la acción salvífica de Dios no ha concluido, sino que en el futuro incluso irá a más, el tiempo adquiere una *dimensión escatológica* (en los profetas, en la apocalíptica, que introducen una catástrofe del tiempo nuevo). Desde tales perspectivas la historia no aparece como el retorno de lo mismo (concepción de la historia griega), sino como un acontecer que va de Dios a Dios, que constituye una unidad permanente y que por lo mismo no se escinde en historia sagrada y profana, sino que puede aprehenderse en unos contextos mayores (cf. el significado de la sucesión en el trono de David en 2Sam 5-20, la historiografía deuteronomista en 1Re 1,1-2,12, y la periodización sucesiva de la historia de Dan 2 y 7).

El NT certifica que con la irrupción del reino de Dios por la palabra, la acción y la muerte de Jesucristo se ha cumplido el tiempo y ya alumbra la época última: en Jesucristo se ha cumplido el tiempo (aparece aquí el concepto griego de *kairos*), y por ello es el centro, la plenitud y el principio ordenador del tiempo (Mt 26,18; Jn 7,6; Ef 1,3-14; Col 1,12-23). Y como con él ha llegado ciertamente el reino de Dios, aunque aún no se ha consumado, la historia adquiere su significación teológica como tiempo intermedio entre Pascua y la parusía, en el cual se produce la nueva creación (Mt 13; 28,20). Esa creación se caracteriza porque en ella se entrelazan el eón antiguo y el nuevo (1Cor 10,11; Gál 1,4; Ef 1,21; 2,7; Heb 6,5), al tiempo que existe en ella continuidad (Mt 1,22; 2,15; 4,14, etc.) y discontinuidad (Rom 10,4). Concretamente, ese tiempo intermedio es el tiempo de la Iglesia (Mt 16,18): es la época final de la historia, tras la cual aún ha de llegar la consumación (1Cor 15,20-28; Ap).

2) Para el cristianismo la historia es una categoría teológica fundamental, puesto que su fundación concreta se debe a un acontecimiento histórico. Esto aparece de forma patente en el cómputo del tiempo a partir del nacimiento de Cristo, cómputo que establece por vez primera en el 525 Dioni-

sio el Exiguo, en la estructura histórica de los símbolos de la fe (artículo segundo) y en la construcción historicosalvífica de la → teología dogmática.

La teorización de historia e historicidad es resultado de la teología moderna, aunque tiene sus puntos de apoyo en su propia historia. En la antigüedad y en la edad media la historia se ve, desde Cristo que es su centro, como una sucesión de épocas, que se relacionan con la Trinidad: aparece así la historia de Israel (AT) como la marcha (determinada por el Padre) hacia el acontecimiento cristiano (NT) y la historia de la Iglesia como el desarrollo de la realidad incarnacionista por obra del Espíritu. Entre las distintas teologías de la historia con diferente desarrollo (Hipólito, Ireneo, Orígenes, Beda el Venerable, Ruperto de Deutz, Otón de Freising), y que incluso han conocido variantes extremistas (Joaquín de Fiore), se deja sentir la influencia decisiva de Agustín *(De civitate Dei)*: la historia es la lucha entre el sistema divino y el antidivino, resultando vencedor el primero en una consumación eterna que transciende la historia. En la época del humanismo el nuevo pensamiento historicocrítico cuestiona el conocimiento de los designios históricos de Dios que estaba en la base de todas las periodizaciones. La ilustración sostiene sí la posibilidad de conocer la acción de Dios, pero como inmanente en la historia; para Hegel la historia es la autoexposición del Espíritu absoluto. A continuación, en el puesto de la expectativa escatológica aparece la fe en el progreso. Con el historicismo cobra prestigio e influencia una visión del mundo según la cual todos los fenómenos culturales han de entenderse desde sus condiciones históricas; son, por tanto, singulares y relativos, sin que hayan ya de ordenarse en unos contextos intelectivos. El marxismo entiende la historia como el lugar de la lucha de clases, que se desarrolla según unas leyes naturales.

La teología católica reacciona por lo general a esa provocación en un tono apologético; desde la acogida del aristotelismo, la historia no es una categoría científica, dado que no estudia el ser absoluto, sino las cosas particulares y relativas. Fue la escuela católica de Tubinga la que por vez primera defendió en forma programática la historicidad de la revelación y de la fe. Al presente, historia e historicidad merecen un amplio interés como categorías con las que se puede explicar el cometido de la Iglesia, que por vez primera ha llegado a ser realmente universal en el espacio. Eso se hace con conceptos como inculturación, *aggiornamento* (o actualización y puesta al día de la Iglesia), configuración histórica del mundo en la cultura, el trabajo, la política, la ciencia y la teología. La tensión entre progreso y restauración se hace apremiante frente a las teorías que plantean, por ejemplo, la cuestión de la paz y la problemática ecológica.

3) La misma historia de la teología es el motivo de que por primera vez en el Vaticano II la historia y la historicidad cobren especial valor a los ojos del magisterio. Se contempla la historia como una historia de la salvación definida trinitariamente, en la que se funda y afianza la autonomía de la creación. Dentro de ella la Iglesia tiene la función de un fermento, que desde el comienzo del mundo hasta el final debe conducir a la humanidad a su

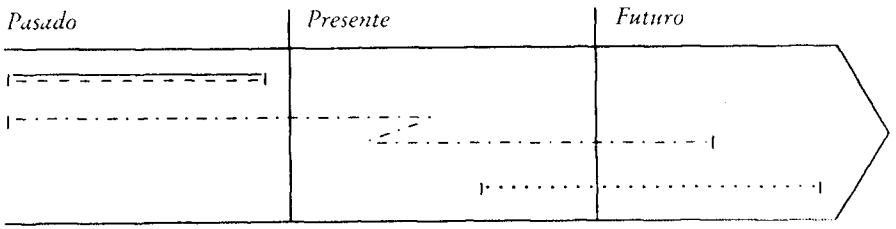
consumación (cf. LG 8s, 48-51; DV 2-4; GS 10, 38, 40-45). De ahí que para el estudio de la teología se defina como cometido primordial el «descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano» (OT 14).

4) La reforma protesta sí con los humanistas contra el pretendido conocimiento de los designios de Dios de que alardeaba la teología medieval, haciendo hincapié en lo oculto de la acción divina en la historia; pero al mismo tiempo ve esa historia como el lugar del despliegue del reino de Dios. El estudio persistente de la Biblia fomenta el pensamiento histórico salvífico en el protestantismo: todavía en la época de la reforma desarrolla J. Coccejus († 1669) ese concepto con su «teología federal». En el enfrentamiento con la ilustración, ya en el siglo XIX y sobre todo en el XX, se carga el acento sobre la infinita diferencia cualitativa entre tiempo y eternidad, por lo que la revelación es la crisis de toda la historia (S. Kierkegaard, K. Barth), o sobre la historicidad que define fundamentalmente al hombre (R. Bultmann, para quien por lo demás la revelación en Cristo es el fin y cumplimiento de la historia), o sobre la historia como horizonte vasto y universal de toda teología (W. Pannenberg).

5) Por razones de claridad metodológica en alemán se suele distinguir entre *Historie*, como relato de la secuencia de sucesos, de lo meramente ocurrido, y *Geschichte*, como conjunto del acontecer que está *cargado de significado* y supone una comprensión. En la perspectiva teológica la historia es el espacio en que se encuentran la revelación y la fe, en que la primera tiene un origen y unos efectos históricos, toda vez que se dirige a personas históricas, con lo cual la fe sólo puede desplegarse en la historia y en la comunión de fe histórica. Y eso tiene como consecuencia el que de hecho sólo se hayan visto y aceptado determinados aspectos y dimensiones del mensaje de la revelación (perspectivismo de la fe). La epistemología teológica intenta explicar el comienzo, curso, meta y estructura de la historia y la historicidad como una categoría transcendental de la acción de Dios en el mundo.

Con ello establece en concreto y sobre todo: *a*) *Respecto de la historia: aa*) Que la historia es realmente la historia de la libertad humana a la vez que la historia del designio de Dios que se impone victorioso; y por ser el Señor de la historia, ésta es fundamentalmente una historia de salvación. *ab*) De ahí que, en principio, sea una historia con sentido, ya que está orientada en una doble acepción: como espacio en que se cumple el juicio de Dios y por cuanto que se orienta a la consumación mediante la comunión con él. *ac*) La orientación de la historia se hace patente y se cumple en Jesucristo: a partir de su acción redentora, el sentido salvífico de la historia es irreversible. *ad*) Aun así, la historia sigue siendo hasta su consumación escatológica un verdadero crisol de salvación y condena, razón por la cual en sus diferentes momentos puede aparecer absurda y retardante; la idea de progreso ininterrumpido no está respaldada por el cristianismo. *ae*) La acción histórica de Dios presenta una estructura trinitaria: el Padre es el autor de la salvación

LAS DIMENSIONES DE LA HISTORIA
Y EL COMPORTAMIENTO FRENTE A LAS MISMAS



= *Tiempo continuo de la historia objetiva*
= *Historie*, como lo meramente sucedido
- · - · - · = *Geschichte*, como desarrollo del pasado en el presente y el futuro
. . . . . = Desarrollo del presente en el futuro

Desde el presente se puede pensar la historia como un pasado concluido (*Historie*: ==========). Pero, de hecho, el hoy está condicionado y marcado por lo ocurrido ayer; y esa influencia se prolonga hacia el futuro, por ej., las consecuencias de Auschwitz para la historia alemana (— · — · — · —). Asimismo, lo que ahora ocurre tiene también consecuencias para el mañana, por ej., una decisión vocacional (.....).

De ello se derivan varias posibilidades de conducta en el presente:

	Rechazo	*Aceptación*
Pasado	Como culpa: *arrepentimiento* Como incompleto: *revolución*	Como algo que me afecta y reta
Futuro	Como desarrollo del pasado: *utopismo* Como algo nuevo: *restauración, tradicionalismo*	Como tarea para mí

histórica, Cristo es su centro, y el Espíritu Santo la convierte en el lugar de la presencia de Dios en Cristo. *af*) Como historia de la salvación no se realiza de un modo individualista, sino en y por la comunión concreta de la Iglesia.

b) *La historicidad* del hombre se caracteriza porque, en su respectivo presente, está condicionado por el pasado, que se le escapa ciertamente (lo pasado, pasado), pero que le sigue condicionando con su peso (por ej., como historia nacional y familiar), como está también condicionado por el futuro, que es tanto un desarrollo del pasado como algo imprevisiblemente nuevo. Como ser histórico que es, el hombre se enfrenta en su presente al

reto de asumir una conducta de cara a las otras dos dimensiones del tiempo, y ahí cabe pensar en numerosas posibilidades (cf. el gráfico de p. 327).

En la epistemología teológica se plantea especialmente el problema de la relación entre verdad e historia. En tanto que ser histórico el hombre sólo puede acercarse de continuo a la verdad, pero nunca asirla totalmente; esto tiene vigencia sobre todo cuando se trata del conocimiento de Dios en Cristo. Puesto que la verdad tiene que formularse bajo unas condiciones históricas concretas (tiempo, entorno, formas mentales, sistemas de relación, modelos), las afirmaciones de la verdad permanente tienen que ir cambiando de acuerdo con esas condiciones. De conformidad con la concepción bíblica, la verdad es aquello que se acredita; dicho con otras palabras, lo que se presenta en la historia como lo que pretende ser (→ verdad de fe).

Bibliografía. *a*) V. BERNING, P. NEUENZEIT, H.R. SCHLETTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, Munich 1964; *b*) MySal I: *Die Grundlagen heilgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965; *c*) CGG 23, Friburgo de Brisg. 1982.

WOLFGANG BEINERT

HOMBRE. → Antropología teológica, → imagen del hombre. En antropología el concepto «hombre» abarca las notas específicas de la especie biológica *Homo sapiens*, tal como se determinan ante todo por la investigación empírica de la conducta y por la propia experiencia. Ahí se echa de ver que el cuestionamiento y búsqueda del hombre acerca de sí mismo supera cualquier posible respuesta que se obtiene de los análisis aplicados al tema. De ahí que forme parte del hombre la pregunta acerca del absoluto y, en ese sentido, también la religión como relación con lo que está más allá de sus posibilidades condicionadas. Así, pues, como el cuestionamiento que el hombre hace de sí mismo incluye el problema de Dios, el propio hombre se convierte en objeto de una disciplina dogmática propia: la antropología teológica.

1) La Sagrada Escritura se entiende en su conjunto —o al menos lo incluye— como una respuesta de Dios a la búsqueda que el hombre lleva a cabo sobre sí mismo. El hombre ha sido creado por Dios (→ criaturalidad del hombre), lo ha encumbrado dentro de la creación y lo ha tomado a su servicio (el hombre como → imagen y semejanza de Dios; → decisión); de ahí que sea responsable ante Dios de sus acciones y omisiones (→ culpa y pecado) y necesite de la ayuda y la misericordia de Dios (→ corazón), que según el testimonio del NT se le ha otorgado en sumo grado por medio de Jesucristo. De ahí también que el hombre se defina fundamentalmente por el hecho de si se deja gobernar o no por el Espíritu de Cristo (→ problema carne-espíritu).

2) El desarrollo de la doctrina dogmática acerca del hombre ha estado

notablemente influido por la concepción helenística acerca del propio hombre. En consecuencia, la promesa salvífica de Dios ha sido referida primordialmente al alma inmortal; y así, las relaciones con sus semejantes y con el mundo ambiental se han tenido por secundarias de cara a la definición teológica del hombre (→ alma). Este concepto individualista y espiritualista del ser humano pudo afianzarse en la teología católica hasta bien entrado el siglo XX.

3) La enseñanza oficial de la Iglesia se ha esforzado visiblemente por eliminar esa interpretación unilateral y estrecha del hombre afincada en su tradición. El Vaticano II pone de relieve que el hombre ha sido creado como un ser social (GS 12) y que sólo podrá encontrar su consumación perfecta en unión con todos los demás hombres, que forman la «familia» amada de Dios (GS 24, 32). Con el resto de sus semejantes el hombre tiene y configura un mundo común, cuya consumación forma parte del ser consumado y perfecto del hombre (GS 39).

4) Enlazando con la línea del apóstol Pablo, Lutero definió al hombre exclusivamente desde su relación con Dios. De acuerdo con ello, el hombre sigue siendo culpable delante de Dios cuando intenta definir su esencia y realidad mediante observaciones ajenas o por la autoexperiencia: el hombre es pecador delante de Dios. En la medida en que recibe su determinación de la palabra de Dios (evangelio), es una criatura amada de Dios. De ahí que la teología protestante prefiera un concepto dialéctico del hombre en el que, de forma contradictoria, aparecen enlazados la determinación del hombre por medio de la palabra de Dios con el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.

El concepto del hombre típico del pensamiento católico ve en el conocimiento del hombre acerca de sí mismo una especie de barrunto (ciertamente que perturbado por el pecado en cualquier caso) del designio de salvación y consumación por parte del creador, designio que se hace patente en el mensaje del evangelio. Se trata, por tanto, no sólo de una dialéctica sino también de una correspondencia entre la búsqueda que el hombre hace de su propia determinación y la determinación que le ofrece la gracia de Dios. El diálogo ecuménico se mueve hoy con vistas al logro de una concepción que supere esas posiciones contrapuestas.

5) Desde el campo de la antropología no se ofrece al presente ninguna definición completa del hombre. Los diferentes aspectos bajo los cuales las distintas disciplinas consideran la realidad humana no pueden reducirse a un denominador común. La postura más adecuada parece ser la que pretende entender el ser humano como un proceso abierto, en el que pueden encontrar un desarrollo muchas posibilidades imprevisibles. Así las cosas, la criaturalidad del hombre significa tanto como estar en camino hacia la consumación perfecta en Dios. En la medida en que el hombre deje de seguir la llamada de Dios a la consumación y de escuchar las instrucciones divinas, será culpable delante de Dios. Se afianza y persiste en una o varias posibilidades de desarrollo que le son conocidas y renuncia así a su destino de

consumación, que Dios le ha señalado. Consecuentemente la dialéctica no se daría tanto entre el conocimiento del hombre acerca de sí mismo y su destino señalado por Dios, cuanto más bien entre el conocimiento que se limita a lo sabido y el conocimiento abierto y cuestionador que el propio hombre tiene de sí mismo.

Bibliografía. *a*) J. MÖLLER, *Menschsein als Prozess*, Düsseldorf 1979; *b* → Antropología teológica (bibliografía).

GEORG LANGEMEYER

HOMBRE Y MUJER. → Imagen y semejanza de Dios, → mariología, → mujer en la Iglesia. Hombre, o varón, y mujer indican las diferencias sexuales del género humano. Esas diferencias no se reducen a las respectivas funciones sexuales y a las sensaciones anejas a las mismas, sino que configuran además la personalidad corpóreo-espiritual del individuo.

1) En principio la Biblia reconoce al varón y a la mujer la misma dignidad en sus relaciones con Dios (Gén 1,27; 2,18; Gál 3,28). Para su subsistencia física y para su realización psíquica y sociocultural el individuo humano necesita de las personas del otro sexo. Pero en las afirmaciones acerca de la relación concreta de varón y mujer la Biblia muestra un orden jerárquico entre uno y otra, hasta el punto de que condiciona incluso su visión de Dios. La causa no hay que buscarla sólo en la estructura social de la «sociedad masculina», sino también en la experiencia específica de Dios que tuvo Israel. La experiencia de la voluntad electora de Yahveh contrastaba con los cultos de la madre divina en el entorno religioso de Israel. La atracción de tales cultos, que se dejaba sentir sobre todo en las mujeres, equivalía a una apostasía de la elección de Yahveh; esa elección sacaba al hombre de la protección mítica del seno materno de la diosa y lo lanzaba a la responsabilidad histórica (alianza). De ahí que a la mujer se la considerase seductora en un doble sentido: por ser más fácilmente seducible y por ser seductora del hombre.

Esta actitud se deja sentir todavía claramente en el NT (1Tim 2,11-15; 1Cor 11,3-16; 14,34s). Una visión positiva de la mujer se abre paso en el NT cuando presenta a la mujer como tipo de la Iglesia, vinculada a Cristo con un amor sin mácula (Ef 5,25-27), mientras que en el AT la mujer era justamente imagen de Israel en su infidelidad matrimonial a la alianza con Yahveh (Os 1-4). En la fe cristiana la mujer representa el elemento receptor y pasivo, en tanto que el varón es el elemento activo (misión, ministerio, enseñanza).

2) La interpretación teológica de las diferencias entre varón y mujer no ha superado en la historia de la teología los planteamientos bíblicos, aunque a veces las mujeres han desempeñado un papel importante en la vida de la Iglesia, especialmente a través de las órdenes religiosas. La división bipartita

del género humano en varón y mujer sólo se planteó como un problema teológico a consecuencia del cambio de roles sociales del hombre y de la mujer en las sociedades industriales.

3) La Iglesia ha tomado conciencia de ese cambio en el Vaticano II (GS 29, 60; AA 9), aunque sin entrar en el sentido teológico del ser humano como varón y como mujer.

4) La denominada cuestión feminista constituye un punto sensible de controversia en la labor ecuménica, especialmente de cara a los ministerios eclesiásticos.

5) La necesaria explicación del sentido del varón y de la mujer sume a la teología actual en una perplejidad notable. La marca como varón o mujer está condicionada por múltiples factores: filogenéticos, biopsíquicos, sociales, económicos y culturales. Por ello resulta muy difícil dar una descripción ideal y una definición filosófica de la singularidad del hombre y de la mujer. Cualquier tentativa en esa dirección suscita discusiones. Con lo cual también la antropología teológica carece de una base fiable para una interpretación de la modalidad esencial de varón y mujer. La llamada teología feminista parte de la plena igualdad de hombre y mujer frente a la relación cristiana con Dios o bien, enlazando con especulaciones heterodoxas judías y cristianas sobre el ser femenino de Dios (Sabiduría y *ruah* o Espíritu de Dios) busca una praxis comunitaria femenina frente a la Iglesia masculina. Pero, a la larga, sólo podrá prosperar una reflexión teológica sobre las mutuas relaciones de varón y mujer en que las consideraciones sobre el ser masculino o femenino de Dios sean consecuencias, más bien que base, de esa reflexión.

Bibliografía. G.B. LANGEMEYER, *Als Mann und Frau leben*, Zurich 1984.

GEORG LANGEMEYER

HOMINIZACIÓN. → Alma, → antropología teológica, → creación (relatos de la), → creacionismo y generacionismo, → hombre, → teoría evolutiva y fe creacionista. La hominización designa en la biología el proceso por el que el hombre se ha ido formando en una transformación progresiva y a partir de un supuesto grupo de animales superiores.

1) Los relatos bíblicos de la creación imponen una coexistencia de la acción creadora de Dios y de unos procesos naturales. Según el Yahvista, el hombre surgió de una materia preexistente (*adamah* = tierra, suelo de cultivo; de ahí «Adam») y, al mismo tiempo, del soplo de vida que Dios le insufló (Gén 2,7). El Escrito Sacerdotal presenta al hombre después de los animales terrestres, pero «formado» el mismo día sexto (Gén 1,25-27), lo cual hace pensar en las etapas de un proceso evolutivo.

2) El problema de la hominización lo han planteado las ciencias de la naturaleza y la respuesta actual al mismo se hace en los términos siguientes:

según la investigación de las formas pertenece a las *características físicas* de la hominización realizada ante todo el caminar erguido, que permite el libre movimiento de los miembros anteriores (superiores), así como una gran capacidad craneal en proporción con el cuerpo, que proporciona cabida a una gran masa encefálica. Entre las *notas psíquicas* se cuenta una capacidad específicamente espiritual de pensar, hablar y decidir, que ha conducido (como puede demostrarse desde tiempos antiquísimos) a la conciencia histórica, la cultura, el arte, la técnica, la religión y las instituciones sociales. De la investigación de la conducta surge el problema de hasta qué punto las formas del comportamiento humano pueden *derivarse* sin solución de continuidad de las formas del comportamiento animal. La gran cantidad de notas comunes entre animal y hombre, tanto en el ámbito instintivo como en el psíquico (por ej., la agresividad, el lenguaje del cuerpo, las relaciones jerárquicas, la capacidad de abstracción, la tradición, la capacidad de aprender), hace difícil trazar en la prehistoria una frontera precisa entre prehomínidos y homínidos. Como quiera que sea, se reconoce una diferencia cualitativa, que de ordinario se echa de ver en la captación consciente de relaciones, la abstracción conceptual, el juicio reflexivo, el aprendizaje logrado, la comunicación intencional, la creación de la palabra y de la cultura, la concepción histórica y religiosa del hombre. Hoy no se dan una explicación causal segura ni una visión de su desarrollo, o al menos no pueden darse desde la biología.

3) El magisterio eclesiástico se ha pronunciado repetidas veces sobre la creación inmediata por Dios del alma humana individual (ontogénesis), cf. Dz 170, 533, 1185; DS 360s, 1007, 2135. Por lo que respecta a la filogénesis (formación de la especie «hombre») Pío XII sostiene (*Humani generis*, 1950: DS 3896) que el magisterio de la Iglesia no prohíbe explicar «el origen del *cuerpo* humano a partir de una materia ya preexistente y animada» con ayuda de la teoría evolucionista; pero «la fe católica» nos impone la creación directa del *alma* humana por Dios.

4) Desde la perspectiva ecuménica, la hominización no constituye tema de controversia.

5) En virtud de su espiritualidad, libertad y subjetividad, el hombre sobrepasa el ámbito de lo que se puede describir de una manera puramente empírica. Por ello las consideraciones de las ciencias naturales sobre la hominización no excluyen una reflexión teológica acerca de la humanización del hombre. Ésta tiene como tema principal las relaciones entre las fuerzas evolutivas inmanentes en la naturaleza y la acción transcendente de Dios respecto del hombre. Para su valoración es decisivo el modelo antropológico puesto como cimiento. Cuando al modo neoescolástico se entienden el cuerpo y el alma como dos elementos del hombre, la imagen humana de las ciencias naturales difícilmente admite una integración teológica. Si, por el contrario, se entiende como *alma* la designación de la posición especial e incontrovertida del hombre frente al resto de los seres terrestres, entonces la teología hace una aportación específica al problema de la hominización.

Con K. Rahner podemos llegar a entender que, en virtud de la «autotrans cendencia activa», se realiza en el proceso de la evolución el salto cualitativo desde el animal prehumano al hombre. Es verdad que eso ocurre de acuerdo con unas leyes naturales, pero Dios sostiene desde dentro esa evolución; de ahí que haya que hablar de una creación directa del hombre (al menos por lo que respecta al «alma»). Y yendo más allá de Rahner, también se puede decir que dogmáticamente no hay por qué suponer ninguna «división del trabajo» entre naturaleza (que produce el cuerpo) y Dios (que crea el alma); desde la perspectiva de la Biblia es preferible ver al hombre como un todo corpóreo-anímico-espiritual y dirigir la mirada a la *capacidad de Dios* impresa en el hombre, tanto por lo que respecta a la especie como al individuo. Es esa capacidad la que le permite realizarse plenamente como hombre en el plano religioso y ético.

También se puede hablar de una creación total del hombre por parte de Dios. En este aspecto se conciben estrechamente relacionadas y formando un todo creación y → gracia: la hominización se da a través de la gracia creativa. El tema del → estado originario —es decir, el estado de justicia y santidad otorgado «originariamente» al hombre por Dios— viene en buena medida a decir lo mismo. A manera de conclusión conviene advertir que no se puede forzar el paralelismo entre hominización filogenética y hominización ontogenética. Lo que el hombre como especie hereda de los prehomínidos es menos de lo que un niño humano recibe de sus padres como disposición corpóreo-anímica-espiritual de hominización personal.

Bibliografía. *a*) P. OVERHAGE, K. RAHNER, *Hominización*, SM III, 533-546; idem, *Das Problem der Hominisation*, QD 12/13, Friburgo de Brisg. [3]1965; ST.N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst?*, QD 103, Friburgo de Brisg. 1985, 41-78; *b*) A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Zurich 1956; F.J.J. BUYTENDIJK, *Mensch und Tier*, Hamburgo 1958; *c*) G. SIEGMUND, *Tier und Mensch*, Francfort 1958; P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Madrid 1963; A. FASCHER, *Vom Anfang der Welt und vom Ursprung des Menschengeschlechtes*, Berlín 1961; H. MUSCHALEK, *Der Christ und die Schöpfung*, Berlín 1962; A. MÜLLER, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardin*, Friburgo de Brisg.-Munich 1964; A. HULSBOSCH, *Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Friburgo de Brisg. 1965.

ALEXANDRE GANOCZY

HUMANIDAD. → Encarnación, → pecado hereditario. En teología, la humanidad designa la unidad de todos los hombres, que se funda y se pretende desde su origen divino. Si el concepto de hombre abarca las notas que corresponden por igual a todos los hombres, el de humanidad se refiere al nexo causal que une a todos los hombres. Y es un concepto teológico, porque tal nexo causal no se puede demostrar empíricamente, mientras que desde el plano filosófico resulta al menos problemático.

1) En los relatos de la creación (Gén 1 y 2) se expresa con la creación de la pareja primera la creación de todo el género humano. Su unidad viene expuesta como una secuencia ininterrumpida de generaciones (por ej., Gén 5; 10; 11,10-32), que en el NT se prolonga hasta Jesús (Mt 1; Lc 3,23-38). La historia de toda la humanidad está referida a la historia de Israel y de Jesús, y desde ésta se pone bajo el juicio y la gracia de Dios (por ej., en Rom 9-11).

2) Bajo el influjo de la filosofía griega la unidad de la humanidad se interpreta metafísicamente en la teología y en la doctrina de la Iglesia como la única naturaleza humana de la que participan todos los hombres. Con el pecado de Adán la naturaleza humana en su totalidad, y con ella cada hombre, se hizo pecadora. Pero al haber asumido el Hijo de Dios esa naturaleza humana, todos los hombres están destinados y llamados a la participación en la vida de Dios. La crisis histórico-espiritual de la metafísica en el siglo pasado indujo a la teología a entender la conexión de la humanidad más bien como una unión histórica.

3) Ese desarrollo se refleja en la moderna enseñanza de la Iglesia. En la presente situación de unas comunicaciones a escala mundial y de un entramado económico, político y cultural cada vez más apretado la Iglesia reconoce un signo de la unidad del género humano y una oportunidad positiva para su propia misión, que es la de reunir y aunar a todos los hombres en el reino de Dios (LG 1; GS 42, cf. 55s).

4) La tendencia dominante en la teología occidental en su conjunto a la exposición histórica de la unidad del género humano experimenta un reto tal vez saludable en el diálogo con la Iglesia ortodoxa, que ve preferentemente a la humanidad única en conexión con el cosmos único y con el Espíritu único de Dios en la creación.

5) El concepto de humanidad en el sentido de humanidad única lo entiende la teología de la hora presente como meta de la historia humana. Por lo que respecta a su origen, la unidad del género humano se funda en la unidad del Dios creador. La cuestión más teórica de si, a partir de ahí, hay que admitir también una unidad interna metafísica o genética dada de antemano (→ monogenismo y poligenismo), continúa debatiéndose hoy, aunque prevalece cada vez más la respuesta negativa.

Más importante es la cuestión de cómo la unidad transcendente de la humanidad en Dios, o en el Espíritu de Cristo, se deja sentir en el proceso de la historia humana como meta y objetivo de la actuación del hombre. La comunión fraterna y el intercambio de comunicaciones a escala mundial, ¿no conduce también inevitablemente a un empobrecimiento de la pluralidad humana, a un sincretismo humanístico? En el empeño de la Iglesia y de la humanidad actual por lograr una comunicación mundial la teología debe también hacer valer de un modo crítico la diferencia entre esa comunicación y aquella unidad que el Espíritu de Dios acredita y consuma justamente en la pluralidad (→ tolerancia).

Bibliografía. → Monogenismo y poligenismo (bibliografía).

GEORG LANGEMEYER

HUMANIDAD DE JESÚS. → Dios hombre, → encarnación, → misterios de la vida de Jesucristo, → unión hipostática. Con el concepto teológico de la humanidad de Jesús se designa la naturaleza íntegra y completa de hombre que el *Logos* divino asumió e hizo suya en la encarnación.

1) El NT certifica claramente la humanidad de Jesús. Tiene un verdadero cuerpo humano (Jn 1,14; 1Jn 4,2) con un alma racional. De Jesús se predican todos los actos físicos, afectivos, cognitivos y voluntaristas como los que son propios del hombre. Nace de una mujer (Gál 4,4). Crece en estatura y en comprensión (Lc 2,52). Come y bebe (Mc 2,15; 11,19), siente hambre y sed (Mc 11,12; Jn 4,7). Se cansa y duerme (Jn 4,6; Mc 4,38). Puede ser tentado (Mt 4,1; Heb 2,17; 4,15; 5,7). Conoce el miedo y el horror y grita en su desesperación (Mc 14,33; Heb 5,7). Siente compasión (Lc 7,13). Su voluntad puede contraponerse a la voluntad del Padre y someterse por entero en la más completa obediencia (Lc 22,42). En una palabra: se hizo semejante en todo a los hombres, excepto en el pecado (Flp 2,7s; Heb 2,17s; 4,15; 5,7s). Padeció realmente y realmente murió en la cruz y fue depuesto en el sepulcro (Lc 24,26; 1Cor 15,3s). Finalmente, en Jesús se ha manifestado personalmente la bondad de Dios y su amor a los hombres (Tit 3,4).

2) Frente a la gnosis, el dualismo maniqueo y el docetismo, los padres destacan claramente la verdadera encarnación de Dios en la realidad humana y corpórea de Jesús: no sólo ha padecido según las apariencias o en un cuerpo aparente, sino de un modo real y en un cuerpo humano. Frente a los arrianos y los apolinaristas fue también necesario poner de relieve la integridad de la naturaleza humana con cuerpo, alma y espíritu. También se habría dado una reducción y merma de su humanidad, si Jesús no hubiera dispuesto activamente de una conciencia criatural y de una voluntad libre y finita como formas de realización de su alma (en contra del monoteletismo y del monergismo). Decisivo fue aquí el axioma de san Gregorio de Nacianzo: *Quod non est assumptum, non est sanatum,* «lo no asumido, no ha sido sanado» (*Ep.* 101). Como la única naturaleza humana no es una unidad accidental sino substancial del principio espiritual y material mediante la fuerza informativa del alma, habrá que hablar con precisión y decir con Tomás de Aquino que *Verbum assumpsit carnem animam mediante* («el Verbo tomó la carne a través del alma», *S. th.* III, 6,1). Y, por lo que respecta a la soteriología, el principio es éste: *Christi humanitas via est qua ad Divinitatem pervenitur (homo),* «la humanidad de Cristo es el camino por el que llega el hombre a la divinidad (cf. *Comp. theol.* 2). De todos modos, en la vida práctica de la Iglesia la humanidad de Jesús ha desaparecido en ocasiones detrás de su ser divino.

3) En contra de las herejías a las que nos hemos referido en el n.º 2, la

Iglesia enseña la verdadera humanidad de Jesús, junto con su divinidad (Dz 143s, 148, 220; DS 291-294, 301-303, 429). Esa humanidad auténtica la ha tomado de las entrañas de María (y no de algún tipo de cuerpo etéreo). Su cuerpo es un cuerpo natural, pasible y mortal. Por tal motivo, y de acuerdo con las reglas de la comunicación de idiomas, puede decirse con toda razón, que Cristo es uno de la Trinidad, y que Dios ha padecido y muerto efectivamente (Dz 201, 221-225; DS 401s, 431-435).

4) Por descontado que los reformadores protestantes insisten en el ser humano de Jesús; pero, dentro de su teoría de la redención, que descansa en la idea de la realidad y de la eficacia únicas, la actividad específicamente humana de Jesús (cual cabeza de los hombres) no se expresa plenamente.

5) Actualmente, la humanidad de Jesús no es objeto de discusión, sino que más bien es algo que todos dan por supuesto. Y ello porque lo primero que ve la investigación historicocrítica es precisamente al hombre. La dificultad radica en descubrir en la vida y conducta de Jesús las pruebas que fundamenten su unidad con Dios. El ser humano de Jesús no corre peligro con la teoría de la unión hipostática. El *Logos* no entra sustituyendo a la personalidad humana, sino que la asume en su transcendentalidad infinita, le sirve de apoyo, la realiza y consuma, de tal modo que el ser humano de Jesús aparece como la forma económico-salvífica del diálogo trinitario entre el Padre y el Hijo. Precisamente en la relación que Jesús mantiene con el Padre, y que se refleja en el uso de *Abba*, se echa de ver la singular forma de realidad del hombre Jesús. Dado que su vida no sólo es la prehistoria del acto redentor de la cruz, sino que es la historia en la que se realiza y hace presente la autocomunicación de Dios, es preciso considerar los «misterios de la vida de Jesús» en tanto que expresión de su ser humano como mucho más relevantes de cara a una cristología. En líneas generales se puede abordar sin ningún tipo de prejuicios la cuestión del saber objetivo de Jesús incluso acerca de sí mismo, si se toman en serio la historicidad y la finitud de su ser humano.

Bibliografía. *a*) A. GRILLMEIER, *Quod non est assumptum, non est sanatum,* LThK[2] VIII, 954-956; *b*) G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin,* FThSt 131, Friburgo de Brisg. 1985; K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo,* en *Escritos* V, 221-243; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi,* QD 32, Friburgo de Brisg. 1966; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung,* Düsseldorf 1971, 296-344; W. BEINERT, *«Wesensgleich auch uns»,* Cath(M) 41 (1987) 1-29.

GERHARD L. MÜLLER

IDENTIDAD. → Personalidad del hombre, → sociedad. En la antropología moderna la identidad designa el conocimiento del hombre o de un grupo

de hombres acerca de sí mismos (autoconciencia) y ciertamente que desde su constitución: el hombre llega originariamente a la conciencia de sí mismo en la medida en que se identifica con «alguien» que es interpelado y tratado por las personas de su entorno (socialización). Esa primera identidad se transforma con las experiencias que el hombre vive con su entorno social (pérdida de la identidad, adquisición de la identidad). Mediante la fe el cristiano adquiere una nueva identidad que va más allá de la social, en la medida en que se sabe interpelado por Dios simplemente como una persona singular y única.

1) Según el testimonio del AT, Israel adquirió su conciencia e identidad nacional mediante la fe en su elección por parte de Yahveh. Eso se expresa, entre otras cosas, con la imposición del nombre, y Yahveh da a Jacob el nombre de Israel. Por la misma razón también las personas individuales son llamadas por su nombre por Yahveh o reciben un nombre nuevo (como ocurre con algunos profetas y reyes). En el NT se adquiere la experiencia de que mediante la fe y el bautismo el cristiano obtiene una nueva identidad, entre otras cosas a través de cambios como «recibir un nombre nuevo» o «inscribir el nombre en el libro de la vida» (Lc 10,20; Flp 4,3; Ap 2,17; 3,12).

2) En la tradición teológica el hecho de la autoconciencia se derivo de la misma esencia del alma espiritual *(anima rationalis)* y se entendió como un conocimiento directo del propio ser sustancial y personal. La transmisión social de la autoconciencia y el problema de la identidad que de ahí se deriva no habían aparecido aún en el campo visual. Sin embargo, con la imposición de nombre en el bautismo se ha recibido un conocimiento acerca de la nueva identidad en la fe.

3) El concepto de identidad no ha entrado en el lenguaje doctrinal de la Iglesia.

4) Las diferencias debidas a las confesiones apenas si afectan al problema de la identidad al que nos estamos refiriendo.

5) Sólo en las sociedades modernas se ha convertido en un verdadero problema el hallazgo de la propia identidad. Los distintos sistemas de reglas sociales, relativamente autónomos, que rigen la sociedad reclaman en cada caso unas identificaciones diferentes. Además los distintos sistemas de valores, las denominadas concepciones del mundo *(Weltanschauungen)*, también dejan sentir su influencia (sociedad pluralista). Así se explica tambien la tendencia generalizada a dejar en suspenso la identidad religiosa (cristianos identificados parcialmente). Una antropología teológica debe hacer plausible el que la identidad adquirida con la fe cristiana se oponga a la pérdida de esa misma identidad, pérdida que va ligada a las identificaciones parciales requeridas en la sociedad. Y debe, además, dejar patente que la identidad eclesial no limita de antemano la apertura a otras religiones y a otras concepciones del mundo, sino que justamente la exige. Sobre ese trasfondo resulta problemático que el hecho de dejar en suspenso la identidad religiosa tenga que ser enjuiciado *solo* en forma negativa desde el punto de vista de la fe

cristiana como indiferentismo religioso, como alienación o pecado. También *podría* ser expresión de una sensibilidad crítica frente al carácter ilimitado e indisponible de Dios.

Bibliografía. *a*) H. ZIRKER, *«Für Glaube kein Bedarf.» Hintergründe und Umgebungen der religiösen Indifferenz,* KatBl 110 (1985) 486-498; K. RAISER, *Identität und Sozialität. G.H. Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie,* Munich-Maguncia 1971; *c*) L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität,* Stuttgart [4]1975.

GEORG LANGEMEYER

IGLESIA. → Discipulado, → eclesiología, → Iglesia local, → misterios de la vida de Jesucristo, → sacramento. La Iglesia designa la comunidad de quienes creen en el evangelio, han sido incorporados por el bautismo al «cuerpo de Cristo», se encuentran en la mesa eucarística y expresan su fe mediante el testimonio y el servicio.

1) El NT supone muchas veces la existencia de la Iglesia. Sus escritos son testimonios de la vida y fe no sólo de los cristianos individuales, sino también de las comunidades y hasta de la Iglesia de su tiempo. Por otro lado, la mayor parte de los escritos neotestamentarios están dirigidos a unas comunidades y, a través de las mismas, a la Iglesia en general. Por lo demás, muchos de ellos abordan cuestiones relativas a la teología eclesial. Y ahí se advierte una notable variedad de acentos. Mc entiende la Iglesia como una prolongación del discipulado. Mt pone de relieve que la Iglesia es el «nuevo Israel». Al igual que en Mc, también en Mt el círculo de discípulos es la preformación de la Iglesia. Para Lc el tiempo de la Iglesia es el tiempo de la actividad del Espíritu, y así incardina a la Iglesia a su concepto general de la historia de la salvación. El cuarto evangelio, por su parte, entiende la Iglesia como el escuadrón de los creyentes. Su orientación es universal, pero conoce también ciertas estructuras como el ministerio de Pedro, por ejemplo. Palabra y sacramento (bautismo y eucaristía) hacen surgir la Iglesia y la renuevan de continuo.

En las cartas paulinas se le dan a la Iglesia nombres cargados de futuro: pueblo de Dios (*ekklesia*), cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. En la Iglesia se celebran el bautismo y la eucaristía, los carismas marcan su vida y el ministerio del Apóstol tiene para la misma un cometido ordenador. En las cartas pastorales se refleja una Iglesia que ya ha dejado atrás su fase originaria y que inicia un largo camino a través de la historia. Los ministerios y sus ordenamientos experimentan su primera configuración concreta. La carta a los Hebreos considera a la Iglesia como el pueblo peregrinante de Dios. Y, finalmente, el Ap presenta la Iglesia a la luz de los acontecimientos últimos. Aparece así una Iglesia tentada, oprimida, pero también victoriosa por la gracia de Dios.

2) La Iglesia camina a través del tiempo como el nuevo pueblo de Dios; es la «Iglesia peregrina». Sus rasgos básicos siguen siendo esencialmente los mismos: servicio divino, testimonio y servicio a todos. Pero su forma va cambiando. En los primeros siglos fue una Iglesia enmarcada en el mundo mediterráneo; desde comienzos de la edad media hasta la edad moderna fue una Iglesia europea, y a partir de entonces empieza a adquirir características mundiales. A lo largo de muchos siglos se presentó como una *communio Ecclesiarum*. El alejamiento entre las Iglesias de Oriente y de Occidente fue el trasfondo de los acontecimientos que indujeron a ver a la Iglesia occidental como una *societas perfecta* aunada en torno al papa y que condicionaron la escisión de la misma en el siglo XVI. Desde hace algunas décadas las Iglesias intentan superar, o al menos aminorar, las secuelas de aquella escisión. La reactualización de la forma eclesial de los primeros tiempos del cristianismo, que el Vaticano II ha puesto en marcha, es una contribución importante de la Iglesia católica romana al movimiento ecuménico.

3) El Vaticano II se ha ocupado en la mayor parte de sus documentos de la esencia, estructura y cometido de la Iglesia. Una de las palabras claves de su análisis es *mysterium* (cf., por ej., LG 1), que alude tanto al origen de la Iglesia en la acción del Dios trino y uno (LG 2-4), como a su estructura sacramental (LG 8), y finalmente, a la imposibilidad de presentar a la misma Iglesia si no es en una pluralidad de imágenes y conceptos que se complectan entre sí (LG 6-7). El Vaticano II ha destacado el lado «comunional» (W. Beinert) de la Iglesia. Con ello se expresa tanto su relación constitutiva con la eucaristía como su existencia en multitud de comunidades y diócesis, que están en «comunión» entre sí.

Con la dimensión «comunional» de la Iglesia va ligada su estructura episcopal, en la que se insiste de propósito. La Iglesia, en la cual la mayoría de los fieles son «seglares», está en múltiples relaciones con el «mundo». El Vaticano II ha invitado al diálogo con el mundo multiforme y a la toma de conciencia de las obligaciones misionales y caritativas respecto del mismo.

4) La designación de la Iglesia como *mysterium* suscita cuestiones que se debaten en el diálogo ecuménico y que a la vez son de importancia decisiva. Se trata de la presentación sacramental del ser eclesial y de los cometidos que incumben a la Iglesia. En el campo protestante ese planteamiento resulta extraño, pues allí los rasgos de la Iglesia se definen más bien de una manera funcional; es decir, que tienen su sentido y sus límites en el hecho de que a través de los mismos se hace perceptible la palabra de Dios, de modo que puede aprehenderse en la fe. Los hombres reunidos por la palabra, y que gracias a ella se convierten en creyentes, son los que constituyen la Iglesia. En esas decisiones fundamentales se cimentan las distintas estructuras y su denominación teológica dentro de las diferentes Iglesias.

5) La Iglesia no se remonta a una palabra fundacional aislada de Jesús, sino más bien a los misterios de su vida, y sobre todo al acontecimiento pascual; desde ahí se puede también explicar su esencia como misterio de fe:

a) El origen pascual de la Iglesia: determinante para la constitución de la

Iglesia es la apropiación de la respuesta creyente de Pedro «Tú eres el Mesías» (cf. Mc 8,27ss), en la cual se fundamenta la comunidad de los discípulos como una comunidad creyente, ya que dicha palabra (en opinión de muchos exegetas) es la respuesta a una aparición pascual del Señor. *b*) *El origen de la Iglesia en los misterios de la vida de Jesús.* Acerca de esto hay que tener sobre todo en cuenta los acontecimientos siguientes: *ba*) La encarnación, por cuanto que la Iglesia vive de la fe en la humanización de Dios y se entiende a sí misma como su presencia sacramental. *bb*) La respuesta creyente de María ante el anuncio de la encarnación: al igual que la madre de Cristo, también la Iglesia brinda al Dios hecho hombre el campo de acción en el mundo (cf. Jn 1,11ss); por ello es → María el «modelo de la Iglesia». *bc*) La predicación de Jesús: desde que Jesús asoció a los discípulos a la proclamación del mensaje del reino de Dios, la Iglesia se entiende como una comunidad destinada a predicar la palabra de Dios (el cometido de evangelizar). *bd*) La llamada de los discípulos (con la posición especial de Pedro): a consecuencia del envío y misión que se les confió a los discípulos la Iglesia aparece como una realidad estructurada (→ comunidad, → ministerio en la Iglesia). *be*) La última cena de Jesús: la Iglesia es esencialmente una comunidad en torno al banquete eucarístico, con el que recuerda y hace presente la cena del primer jueves santo. *bf*) La muerte de Jesús en la cruz, que constituye el signo más elocuente de la entrega total de Jesús por los pecadores; la Iglesia entra en ese movimiento de la «proexistencia», a través de la predicación de la palabra de Dios y a través de la colación de los sacramentos. Con el envío del Espíritu el día de Pentecostés, la Iglesia entra definitivamente en el camino que la conduce a través de la historia.

Bibliografía. *a*) O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, MySal IV/1, 309-356; H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1953; *b*) K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, en *Schriften* VIII, 337-349; J. RATZINGER, *El Nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; W. LÖSER (dir.), *Die römisch-katholische Kirche*, Francfort 1986; *c*) G. RICHTER, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Jo 19,34b)*, MThZ 2 (1970) 1-21.

WERNER LÖSER

IGLESIA E IGLESIAS. → Catolicidad de la Iglesia, → ecumenismo, → Iglesia local. Esta fórmula contiene el problema de cómo se relaciona la Iglesia de Jesucristo, del símbolo de la fe, con las numerosas Iglesias que existen a la vez en el plano de la experiencia histórica.

1) El NT habla, por una parte, de la Iglesia como única y universal y, por otra, de las muchas Iglesias locales en las que aquélla aparece (cf., por ej., Ef 4, con las fórmulas introductorias de las cartas de Pablo).

2) La Iglesia se presentó en los primeros siglos como *communio Ecclesiarum*, es decir, como una red de distintas Iglesias locales con numerosas conexiones entre sí, y que se reunían en torno al altar eucarístico y a su

obispo. Al aumentar su número se formaron asociaciones de Iglesias locales, que fueron los patriarcados. Dentro de esas asociaciones de Iglesias locales las sedes de los patriarcados eran centros de orientación y organización. Desde el siglo V fueron cinco los patriarcados: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (la «Pentarquía»). El desarrollo separado del patriarcado romano, por un lado, y de los cuatro patriarcados orientales, por el otro, condujo a desarrollos diferentes por ambas partes. El Oriente mantuvo en esencia el modelo transmitido y lo amplió en el curso del tiempo, de modo que ahora, al lado de numerosas «Iglesias autocéfalas», existen ocho patriarcados. La Iglesia occidental se desarrolló bajo la guía del papa y explícitamente bajo el signo de la unidad. La pluralidad de las Iglesias pasó a un segundo término, destacando la singularidad de la Iglesia unida bajo el papa. En el interior de la *Ecclesia romana* quedó poco campo de acción para el desarrollo de los perfiles autonómicos de las Iglesias locales. En la reforma protestante logró imponerse de forma explícita el anhelo largamente postergado de la propia afirmación, aunque dentro de los límites de la Iglesia antigua. Las Iglesias reformadas que se convierten en realidades autonómicas hacen justicia al principio de la pluralidad de Iglesias y al planteamiento de la Iglesia local. La idea de la pluralidad como pluriformidad compatible se opone al principio romano de la uniformidad exclusiva, sobre todo cuando ambas actitudes se entienden en forma exagerada.

3) El Vaticano II ha intentado un equilibrio de los dos principios, utilizando para la propia competencia la idea de la *communio Ecclesiarum* y de las Iglesias locales (LG 26; SC 42) y reconociendo en el campo de la cristiandad universal que existen Iglesias y comunidades eclesiales fuera de la *Ecclesia romana* (UR 3, 19).

4) El movimiento ecuménico se funda en la idea de que a la pluralidad experimental de las Iglesias ha de corresponder también una unidad igualmente experimental. El CEI (como sus correspondencias regionales: para Europa la Conferencia de las Iglesias europeas, para la República Federal de Alemania la Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in der BRD) no tiene la pretensión de ser por sí una Iglesia, sino que se entiende como comunión de Iglesias, que conservan su autonomía. Algo parecido cabe decir de la EKD.

5) Frente a la posibilidad, admitida incluso por parte católica, y aun frente a la realidad de que, al lado de la Iglesia católica romana, existen comunidades marcadas por una eclesialidad, se plantea la cuestión de cómo esa Iglesia católica romana justifica su elevada pretensión de que en ella «subsiste» la Iglesia de Jesucristo (LG 8), mientras que la eclesialidad de otras comunidades se presenta como un fallo (*defectus*). Y la respuesta es que en ella no sólo se predica la palabra de Dios y se celebran los sacramentos, sino que ella dispone también en exclusiva de los órganos jerárquicos, de los que se sirve como una realidad a su vez sacramental, para presentar su esencia y naturaleza (de la que forma parte constitutiva su unidad) y llevarla a cabo. Y entre tales órganos se encuentra de manera especial el ministerio

papal, junto al ministerio episcopal que se da dentro de la sucesión apostólica, y junto a otras instituciones. Por lo demás, es importante que en LG 8 siga inmediatamente al texto en que se expresa la pretensión de la Iglesia católica romana, otro texto que alude al camino de la imitación de Jesús pobre y crucificado. Sólo si la Iglesia discurre por ese camino, resultará creíble y aceptable su pretensión.

Bibliografía. *a*) W. LÖSER (dir.), *Die römisch-katholische Kirche*, Francfort 1986; *b*) J. RATZINGER, *Primado y episcopado*, en *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 137-164; *c*) G. GASSMANN, *Ökumenische Bewegung und ÖRK*, en F. HEYER (dir.), *Konfessionskunde*, Berlin 1977, 785-838.

WERNER LÖSER

IGLESIA LOCAL. → Colegialidad, → comunidad, → Iglesia, → obispo. Por Iglesia local (*Ecclesia particularis*) se entiende la Iglesia particular que forma parte de una asociación de comunidades o de una región eclesiástica; por lo general se trata de un obispado bajo la dirección de un obispo. Se distingue de la comunidad local como realización de la Iglesia particular circunscrita de forma más o menos estrecha a un lugar (de ordinario la parroquia).

1) Según el NT, la única Iglesia de Cristo se manifiesta en Iglesias locales (cf. 1Cor 1,1: «La Iglesia de Dios, que está en Corinto»).

2) En los primeros siglos existió la Iglesia como *communio Ecclesiarum*, en la que pronto se formaron asociaciones de Iglesias (patriarcados), que giraban en torno a sedes episcopales de importancia capital (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén). Tras la separación del Oriente, en que el principio de las Iglesias locales se mantuvo inalterable, en Occidente se fue acentuando cada vez más el poder central del papa, pasando a un segundo plano la importancia estructural de las Iglesias locales.

3) El Vaticano II intentó un equilibrio —sobre la base de los datos bíblicos y de la Iglesia antigua— entre los elementos eclesiales universales y particularistas, presentando a la Iglesia como una comunión en y de Iglesias locales (LG 23, 27; CD 11). Las asociaciones de Iglesias locales aparecen como instituciones cuya importancia se hace patente con la experiencia histórica. El CIC, cánones 368s, recoge la doctrina conciliar; en los cánones 431-459 se reconocen como asociaciones y regiones eclesiásticas a las metrópolis, los concilios particulares y las conferencias episcopales.

4) El Oriente ha conservado explícitamente el principio de la Iglesia local, que también se ha mantenido en la organización de las Iglesias reformadas.

5) Frente a la Iglesia universal, que hoy abarca de hecho todos los continentes y culturas, el principio de la Iglesia local es de la máxima importancia

para lograr el equilibrio de → unidad de la Iglesia y → catolicidad; y así ha de llevarse a la práctica.

Bibliografía. *a*) H. DE LUBAC, *Quellen kirchlicher Einheit,* Einsiedeln 1974, 19-126; *b*) W. BEINERT, *Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff Partikularkirche,* ThPh 50 (1975) 38-69; *c*) H. MÜLLER, *Diözesane und quasidiözesane Teilkirchen,* en HkKR, 329-335.

WERNER LÖSER

IMAGEN DEL HOMBRE. → Antropología teológica, → hombre, → imagen y semejanza de Dios. Se designan como imágenes del hombre las concepciones dominantes de la realidad antropológica que han prevalecido en alguna época histórica o en determinados grupos sociales, concepciones por las que la gente orientó su pensamiento y actuación (por ejemplo, las imágenes del hombre que tienen la Biblia, el helenismo, el obrero, Goethe, etcétera). La cuestión acerca de las respectivas ideas antropológicas tiene su importancia para comprender las afirmaciones teológicas (los textos) desde su contexto sociocultural. Conviene advertir, sin embargo, que ese esfuerzo comprensivo está a su vez guiado por una imagen del hombre (→ hermenéutica).

1) Como la Sagrada Escritura entiende fundamentalmente al hombre como imagen de Dios, del que el hombre no tenía que plasmar figura alguna, no da, en cuanto palabra de Dios, ninguna imagen del hombre. El mensaje salvífico del evangelio se dirige a todos los hombres con su respectiva imagen específica. A pesar de esto, es lógico preguntarse por la imagen que del hombre tienen la Biblia, el AT, el NT, los Evangelios, etc. Y ello porque la Sagrada Escritura proclama la palabra de Dios con los testimonios humanos de la fe en esa palabra de Dios, que están condicionados a su vez por determinadas imágenes antropológicas. Incluso la predicación del reino de Dios por Jesús se halla en el contexto de una imagen humana, acuñada por el contexto sociocultural del judaísmo de su tiempo. Pero lo decisivo de su mensaje no es esa imagen del hombre, sino la idea de que Dios impone su soberanía en todos los hombres y, consecuentemente, en todas las imágenes humanas. La realeza de Dios exige por ello la conversión de cada hombre a Dios y, con ella, la apertura a cada uno de sus semejantes y su imagen del hombre.

2) Por lo mismo, no hay que lamentar el que la teología reflexionase sobre el mensaje cristiano de salvación en el marco de la imagen helenística del hombre y que con ello se desembarazase en buena medida de la denominada imagen bíblica del hombre. Lo lamentable es la tendencia a absolutizar esa reflexión de los cristianos helenistas como la imagen cristiana del hombre, cerrando el paso a cualesquiera otras imágenes. Esa tendencia, a la que no siempre escapó el propio magisterio, ha contribuido a la escisión de la

Iglesia y también a la emancipación de la razón moderna de la tradición creyente cristiana.

3) El magisterio eclesiástico aboga hoy por la independencia radical de la fe cristiana de una determinada imagen del hombre, a la vez que se esfuerza por hacer valer el evangelio en la imagen hoy dominante del hombre (→ cultura).

4) La distinción protestante entre la imagen en sí del hombre y la del hombre respecto de Dios (*coram Deo*) —que por lo demás no siempre se ha mantenido en la propia teología protestante— puede contribuir hoy a la apertura del cristianismo occidental.

5) La antropología teológica se enfrenta al presente a varias imágenes del hombre dentro de las sociedades democráticas de la cultura occidental, y naturalmente en otras culturas. Y tiene que afrontarlas críticamente en la medida en que pretenden definir al hombre de un modo categórico y definitivo. Eso resulta problemático cuando se trata de definir los elementos de tales imágenes humanas abiertos al evangelio. Así, en la imagen occidental del hombre hay elementos evidentemente irrenunciables que se han logrado bajo la influencia del evangelio, como la libertad, la solidaridad y la personalidad. Habría que contar, sin embargo, con la posibilidad de que esos mismos elementos aparezcan en otras concepciones del hombre bajo distintas imágenes y con valores diferentes. Y, a la inversa, en imágenes extracristianas del hombre pueden, por influencia del evangelio, destacarse elementos que en Occidente apenas si tienen alguna oportunidad.

Bibliografía. *a*) G. KRAUS, *Blickpunkt Mensch*, Munich 1983.

GEORG LANGEMEYER

IMAGEN DEL MUNDO. → Creación, → cosmología, → esquema espacio-tiempo, → fe creacionista y ciencias de la naturaleza, → mitos de la creación. La imagen del mundo designa una pluralidad de concepciones acerca de la realidad total. Fundamental a las mismas es su carácter intuitivo, aunque contengan una gran medida de abstracción, como ocurre, por ejemplo, con la física moderna debido a la matematización creciente de sus planteamientos. La imagen del mundo está siempre condicionada por la cultura y las más de las veces también por la religión, yendo siempre ligada a los respectivos conocimientos acerca de la naturaleza. Las imágenes más antiguas del mundo hunden sus raíces en el suelo mítico, mientras que las más recientes derivan de los conocimientos filosóficos, naturales y humanísticos.

1) La Biblia conjuga una imagen primitiva del mundo con una fe elevada en el único Dios, Yahveh, que tiene siempre en su mano la creación como parte integrante de la historia de la salvación. El AT y el NT reflejan la concepción de una estructura tripartita del mundo: cielo, tierra, mundo

inferior. El cielo, una bóveda «firmemente apisonada» según el modelo de los techos de las casas orientales, un «firmamento», descansa sobre columnas que son los montes elevados en los que a veces también habita Dios (Job 26,11; Is 14,13). Separa las aguas celestes de las terrestres (Gén 7,11) y sostiene la «luminaria» grande y la pequeña, el sol, la luna y los astros (Gén 1,14-16). La tierra es un disco, que asimismo descansa sobre columnas. Bajo ella se ocultan las fuentes del gran abismo (Gén 7,11; Éx 20,4). El mundo subterráneo no es sólo el espacio de esas aguas peligrosas sobre las que dispone a su gusto el creador, sino a la vez el *šeol,* la vivienda de los difuntos para cuya existencia umbrátil sólo queda la esperanza de una intervención de gracia del Viviente en ese reino de la muerte. Con ello cielo, tierra y mundo subterráneo vienen a ser esencialmente el escenario de la historia de la salvación y, de paso, también de la historia de la infelicidad y desgracia.

2) La imagen del mundo que tienen los padres de la Iglesia se orienta cada vez más, además de por esos datos bíblicos, por las cosmologías de la tradición platónica, aristotélica y estoica. A los padres, a los teólogos medievales y a los mismos reformadores protestantes les resultaba evidente el geocentrismo: la tierra habitada por el hombre y dignificada por la encarnación del Hijo de Dios tenía que ser también el centro del sistema cosmológico. El heliocentrismo de N. Copérnico, J. Kepler y G. Galilei sólo se impuso con grandes dificultades. La cuestión de la infinitud del mundo siguió discutiéndose durante mucho tiempo (con la respuesta afirmativa de Nicolás de Cusa y de G. Bruno).

A ello se sumó la difícil determinación de las relaciones entre una matematización científica de la naturaleza, conocida empíricamente (Galilei, R. Descartes), y una visión creyente, que se rige por valores como la teleología, la consumación y el sentido del mundo desde la perspectiva de Dios. La imagen del mundo que sostenía la física clásica (I. Newton, P.S. Laplace) propendía al determinismo matemático, para el cual podía resultar perfectamente inútil la idea de una primera causa divina.

3) Es cierto que el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado explícitamente sobre el tema de la imagen del mundo, pero sí ha rechazado el → deísmo (Dz 1702, 1784, DS 2902, 3003), el materialismo (Dz 1802; DS 3022), así como diversas formas de panteísmo (Dz 1701, 1782, 1803s; DS 2901, 3001, 3023s).

4) Hoy no existen diferencias confesionales de ningún tipo en la búsqueda de una imagen del mundo que corresponda a la realidad.

5) La teología dogmática actual estudia el tema de la imagen del mundo teniendo en cuenta la autonomía de la investigación que llevan a cabo las ciencias de la naturaleza, en la medida en que éstas no afirman que sus conocimientos parciales sean infalibles y los únicos válidos. La dogmática actual está a menudo en un diálogo interdisciplinar con la física moderna tal como se ha forjado en el sentido de la teoría de la relatividad (Einstein) y de la teoría cuántica (Planck). Cierto que ésta ha tomado sin solución de continuidad el concepto mecánico de la física clásica y ha desarrollado conse

cuentemente el proceso de matematización; pero no los ha convertido en algo absoluto. Renuncia cada vez más a la evidencia y dirige preferentemente su atención a las funciones y relaciones de la naturaleza. El físico moderno no intenta ya construir nuevas imágenes del mundo en un sentido propio; más bien prefiere proyectar modelos de los procesos observados, que más tarde pueden sistematizarse en «modelos del mundo» de acuerdo siempre con el punto de vista elegido. Y ya no insiste en los «dogmas» de la física clásica, como la causalidad mecánica, la determinabilidad de los procesos, la objetividad absoluta y la evidencia de las pruebas.

Todo eso más bien lo sustituye por estas nuevas perspectivas: los procesos de la naturaleza son indeterminados en parte; en ellos confluyen interacciones y realimentaciones complejas; el sujeto observador determina también los resultados de la observación en el terreno objetivo (cf. la relación de desenfoque, *Unschärferelation*, de W. Heisenberg); las medidas sobre datos de espacio y tiempo nunca pueden tener un carácter absoluto y sólo tienen sentido respecto de un determinado sistema relacional (así la teoría de la relatividad de Einstein); es posible describir una realidad bajo aspectos diferentes que se completan mutuamente (cf. el dualismo ondas-partículas en la explicación del fenómeno de la luz; el principio de la complementariedad).

Una analogía con el principio físico de la complementariedad se encuentra en el esfuerzo interdisciplinario por interpretar la misma y única realidad del cosmos desde los puntos de vista de la imagen cristiana e historicosalvífica del mundo a la vez que desde el ángulo y perspectiva de la física, la biología, la psicología, etc., sin que se contradigan ni se excluyan mutuamente las diferentes formas de consideración y estudio. El ensayo de C.F. von Weizsäcker por llegar a una formulación de la física, la filosofía y la visión creyente en el marco de una «historia de la naturaleza», a fin de hacer justicia a la pluridimensionalidad de la realidad mundana finita, constituye un símbolo y signo de la búsqueda actual de un pensamiento y actuación unitarios e integradores. Una aportación filosófica importante a la visión específicamente moderna del mundo la lleva a cabo la filosofía existencialista (E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Sartre), que entiende la realidad primordialmente como mundo del hombre y al hombre bajo el aspecto de su «estar en el mundo»; es decir, desde la perspectiva de su autoproyección sobre el mundo y el entorno humano y físico concretos. La crisis ecológica agudiza además, en el campo de la imagen específicamente cristiana del mundo, la conciencia de responsabilidad de cara al futuro.

Bibliografía. *b*) W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo 1955; *c*) C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, Munich-Viena [4]1972; idem, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Munich-Viena 1982.

ALEXANDRE GANOCZY

IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS. → Alma, → ecología, → encarnación, → hombre, → naturaleza, → problema carne-espíritu, → responsabilidad con respecto al mundo. La imagen y semejanza de Dios es el concepto teológico que explica la relación especial del hombre con Dios y su preeminencia dentro de la creación, que tiene ahí su razón de ser.

1) El concepto deriva de Gén 1,26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.» Esa semejanza divina persiste aun después de la caída en el pecado (Gén 5,1). Bajo la influencia de la religiosidad griega, el libro tardío de la Sabiduría relaciona la semejanza divina con la inmortalidad del alma, que se habría perdido por el pecado (2,23s). El NT conoce la plena realización de la semejanza divina en Jesucristo (2Cor 4,4; Col 1,15). Por la fe y el bautismo el cristiano se transforma de imagen del primer Adán en imagen del segundo Adán (1Cor 15,49; Rom 6,4s; 2Cor 3,18). De ese modo la semejanza divina adquiere en el NT un carácter histórico y dinámico: la semejanza de la criatura apunta a la consumación y perfeccionamiento en Cristo.

2) Los padres de la Iglesia desarrollaron esos planteamientos, especialmente con el esfuerzo por acercar el evangelio a los hombres de formación griega. La semejanza divina aparecía como el concepto clave para la ontología platónica de la imagen, según la cual el mundo es una copia gradual de las imágenes divinas originarias (las ideas). En la cultura helenística el anhelo religioso apuntaba a superar las imágenes caducas y llegar al modelo eterno y divino. Apoyándose en Gén 1,26 los padres de la Iglesia distinguían entre imagen de Dios, que constituye el ser criatural del hombre, y la semejanza divina, que sólo es posible mediante la unión del modelo divino con la copia humana en la encarnación del Hijo de Dios: como configuración con Cristo por medio de la fe, el bautismo y la imitación. La autoridad de san Agustín fue causa de que esa teología de la imagen penetrase en el pensamiento escolástico con una limitación esencial: la semejanza divina sólo se le reconoció al alma espiritual del hombre. Limitación que sólo la exégesis más reciente ha corregido.

3) La predicación doctrinal de la Iglesia explica la semejanza divina como la capacidad de cualquier hombre para conocer y amar a su creador, así como para dominar a todas las criaturas terrestres para gloria de Dios (GS 12). La semejanza divina fue deformada por el pecado, pero Cristo se la devolvió al hombre (GS 22).

4) Los reformadores rechazaron la distinción entre imagen de Dios y semejanza divina. Ésta la destruye el pecado. Según Lutero sólo queda de la misma la superioridad del hombre por encima del resto de la creación. El problema de la semejanza divina del pecador suscitó en la primera mitad del siglo XX una discusión acalorada dentro de la teología protestante; en dicha discusión intervinieron también algunos teólogos católicos. La reflexión sobre los textos bíblicos ha conducido entretanto a una notable aproximación de los puntos de vista. La semejanza divina no puede definirse de manera satisfactoria en el plano ontológico de la comparación de unas pro

piedades esenciales (espiritualidad, razón, libertad), ni puede tampoco reducirse al acontecimiento de palabra (de Dios) y respuesta (de la fe). En la coordinación de ambos aspectos se abre todo un abanico de posibilidades de explicación.

5) Recientemente se ha convertido en objeto de discusión el dominio sobre la naturaleza, implícito en el concepto de la semejanza divina, pero que hasta ahora apenas si había presentado problema alguno. Se ha tomado conciencia de la responsabilidad de ese dominio en la explotación de la naturaleza y en la actual crisis ecológica. Una conexión causal entre la concepción cristiana de la semejanza divina del hombre y la liberación de las fuerzas de la naturaleza, veneradas antes como divinas, para satisfacer los objetivos del hombre, es algo que no puede negarse. Sin embargo, hasta el siglo XVIII al dominio sobre la naturaleza se mantuvo siempre bajo el objetivo teleológico de la gloria de Dios y con la conciencia de responsabilidad ante el creador de la naturaleza. La explotación de esa naturaleza tiene por ello que ver asimismo con la desaparición de la fe cristiana en aras de una mera religión racional o en aras del ateísmo. Frente a la amenaza actual del equilibrio ecológico, a la antropología teológica se le plantea la cuestión de si con sola la referencia de que el dominio sobre la naturaleza está limitado por la responsabilidad del hombre ante Dios se puede dar una respuesta adecuada a ese problema ecológico. El enraizamiento del hombre en la naturaleza y la esperanza del cristiano en la participación de la naturaleza en la gloria de Cristo —esperanza que está contenida en la fe en la resurrección corporal de Cristo— apuntan a un sentido concreatural con esa misma naturaleza, tal como lo expresan, por ejemplo, los salmos creacionistas o el *Cántico del Hermano Sol* de san Francisco de Asís. Sólo dentro de esa «solidaridad» de todas las criaturas se le ha confiado al hombre la tarea de cuidar de la naturaleza (→ criaturalidad del hombre).

Bibliografía. *a*) E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, en H.G. GADAMER, P. VOGLER (dirs.), *Neue Anthropologie*, VI: *Philosophische Anthropologie* I, Munich 1975, 342-372; L. SCHEFFCZYK (dir.), *Der Mensch als Bild Gottes*, WdF 124, Darmstadt 1969; *c*) ST. OTTO, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Munich 1964.

GEORG LANGEMEYER

IMITACIÓN DE CRISTO. → Iglesia, → monacato y vida religiosa. Imitación de Cristo significa en líneas generales la orientación de la propia forma de vida de acuerdo con el modelo de vida de Jesús de Nazaret. El *concepto teológico* de imitación de Cristo incluye como rasgo básico y esencial la fe en Jesús como el Cristo, es decir, como el portador insuperable de la salvación de Dios para todos los hombres.

1) Según cuentan los Evangelios, el propio Jesús invitó a los hombres a que lo imitaran; lo cual significaba, ante todo, el trato con Jesús y el empeño

por acercar de palabra y de obra el reino de Dios a los hombres. Las comunidades nacidas después del acontecimiento pascual refirieron esa llamada a todos los creyentes en Cristo (Mt 28,19; cf. Act 6,1.7). Ahora bien, por lo que hace el contenido, esa imitación de Cristo es sobre todo un «copiar» y reproducir su sentimiento del amor (Flp 2,5; cf. 1Cor 11,1). La base la constituye la conformación sacramental con Cristo en el bautismo (Rom 6,3-5). Esa imitación se concreta sobre todo y con toda claridad en la imitación de la pasión y sufrimientos por causa del evangelio y en el martirio (2Cor 4,10s; Act 7,55-60; 1Pe 2,21; Ap 14,4).

2) La práctica y la interpretación teológica de la imitación de Cristo ha tenido una historia movida.

LAS FORMAS DE LA IMITACIÓN DE CRISTO EN LA HISTORIA

1. Época de persecuciones	Imitación en la muerte martirial. La disposición a la misma entendida como una actitud básica del cristiano
2. Desde Constantino hasta la edad media	La imitación como forma de vida monástica en celibato, pobreza y obediencia, lo que constituía un estado especial en la Iglesia
3. Movimiento de pobreza en la edad media	Andar, como Jesús, de un lado para otro sin vivienda propia y sin posesiones, y acercar el evangelio de palabra y obra, especialmente a los pobres y a los desheredados
4. Finales de la edad media y barroco: mística, *devotio moderna*, Ignacio (jesuitas)	Imitar interiormente la vida y muerte de Jesús y llevarlas a cabo de una manera espiritual hasta la muerte mística del alma (nuevo nacimiento desde Dios) y de cara a la acción como instrumento de Dios (con la obediencia de un «cadáver»)
5. Edad moderna, ilustración	La vida y enseñanzas de Jesús cual modelo ético del amor al prójimo y de la solicitud por los pobres y los enfermos
6. Época actual. Teología política, teología de la liberación	Imitación eticosocial de Jesús: compromiso en favor de la dignidad humana y de los derechos de quienes carecen de privilegios; «resistencia no violenta»

3) El magisterio eclesiástico reconoce la tradición monástica como una forma especial de imitación de Cristo, ya que «se fundamenta en la palabra y el ejemplo del Señor» (LG 43), y es un estado que reproduce la forma de vida del Señor de manera «más explícita» que los demás estados cristianos (LG 44; cf. Dz 980, DS 1810). Al mismo tiempo pone de relieve la obligación de todos los cristianos de procurar la imitación de Cristo (LG 40, 41;

AA 4). Especial atención merece el aserto de que la misma Iglesia ha de emprender el camino del Señor pobre, perseguido y al servicio de los demás con la obligación de acoger, siguiendo su ejemplo, muy especialmente a los pobres y a los que sufren (LG 8).

4) En la línea de M. Lutero, la teología protestante persigue dos propósitos principales: *a*) Ordenar la fe como pura recepción de la imitación de Cristo (→ decisión). *b*) Valorar por igual todas las formas de la imitación de Cristo.

5) De hecho, el criterio teológico decisivo para la imitación de Cristo no puede estar en la asimilación mayor o menor a la forma concreta de vida que llevó Jesús. Más bien ha de buscarse en la intención que anima esa forma de vida y que es la de servir a la llegada del amor al hombre y de la voluntad salvífica de Dios en el mundo. En tal sentido la imitación de Cristo consiste primordialmente en dejarse guiar por el Espíritu de Cristo, que apunta al futuro y a la consumación de todas las cosas, que ya ha empezado con la resurrección de Cristo (Rom 8,5-30). La forma de vida, necesaria en cada época para ese objetivo, ha de entenderse como la imitación de Cristo a la que están llamados todos los cristianos, cada uno a su manera y de acuerdo con sus facultades especiales. Esa orientación al reino de Dios preserva del malentendido de interpretar la imitación de Cristo como la reproducción exacta de la forma de vida que de hecho llevó Jesús, así como del peligro de reducir esa imitación al plano socioético y político o, por el contrario, a la mera interioridad de la ascensión del alma a Dios.

Bibliografía. *a*) R. STRUNK, *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation,* Munich 1981; *b*) J.B. METZ, *Las órdenes religiosas,* Barcelona [2]1988; W. BEINERT, *Nachfolge genügt,* Graz 1980.

GEORG LANGEMEYER

IMPORTANCIA SALVÍFICA DE MARÍA. → Asunción de María a la gloria de Dios, → cristología, → mediación de María, → mujer en la Iglesia, → redención y liberación. La importancia salvífica de María describe y valora su incorporación específica a la historia de la salvación; va más allá del tema de la mediación de María, por cuanto que junto al tema de la diferente causalidad salvífica entra también su valoración. De la importancia salvífica de María cabe hablar desde una perspectiva teológica de la encarnación, eclesiológica y escatológica.

1) El NT sabe de una comprensión creciente de la madre de Jesús y de su posición historicosalvífica. Gál 4,4 menciona a la madre de Jesús (no al padre) como la que le proporcionó su existencia humana. Mc 6,3 designa a Jesús (en forma desacostumbrada para los judíos) por el nombre de la madre «hijo de María», sin mencionar jamás a José como padre. Mt 1,20-23 ve en la concepción virginal de María una prueba de la filiación divina de Jesús. «El niño y su madre» es para él un concepto fijo (Mt 2,11.13.14.20.21).

María participa del homenaje que los gentiles rinden a su hijo (Mt 2,11). El evangelista modifica el texto de Marcos, que le sirve de fuente, sobre la incredulidad de los parientes de Jesús (Mc 3,20s) contando a su madre y a sus hermanos entre los discípulos creyentes (Mt 12,46-50). Si en los capítulos de la infancia del Evangelio de Mateo es José la figura destacada, en el de Lc lo es María, otorgando el tercer evangelista una atención creciente a su persona e importancia. La llama la «agraciada» o llena de gracia (Lc 1,28) y la virginal «sierva del Señor» (Lc 1,38); en virtud de la excelencia divina de su hijo ella es «la madre de mi Señor» (Lc 1,43) y se la proclama bienaventurada por su fe (Lc 1,45), alabanza en la que coincidirán todas las generaciones (Lc 1,48). Más claramente aún que Mt presenta Lc a María como discípula creyente (11,27s; 8,20s), que también sufre con el rechazo y muerte de Jesús (Lc 2,34s); Lc sabe de su oración en medio de la joven Iglesia (Act 1,14). Al presentar a María como el nuevo Israel y como hija de Sión (1,28.35.43) pone la base bíblica para la interpretación patrística de María como tipo de la Iglesia.

Algo parecido ocurre con Juan. Aquí María se encuentra tanto al comienzo como al final del ministerio público; ello tiene un significado simbólico y teológico. En Jn 2,1-11 María es la representante de quienes esperan de Jesús y solicitan el don salvífico de Dios, siendo abundantemente colmados. También según Jn 19,25-27 María es la representante de la comunidad salvífica, que tiene en Juan el garante y testigo del evangelio (Jn 19,35). Ese doble simbolismo justifica el hablar de una «función preeminente» de María en el pensamiento de la escuela joánica (J. Wanke: ThJb[L] 1983, 124).

2) La cooperación servicial de María en la encarnación de *Logos* y su papel esclarecedor para la comprensión de la Iglesia los valoró positivamente la Iglesia posterior a los apóstoles. Desde Justino (*Dial.* 100) e Ireneo (*Adv. haer.* 3,22) eso se hizo contraponiendo María a Eva. Pronto en la común herencia teológica de la patrística apareció la Iglesia como la humanidad de María renovada en Cristo, que se explicaba desde la nueva Eva como, a la inversa, se entendía a María desde el nuevo pueblo de Dios. Esas relaciones Eva-María y María-Iglesia han seguido siendo hasta hoy las ayudas preferidas para entender la importancia salvífica de la madre de Jesús. Implícitos en esa idea están también los impulsos para una imagen ética de María, que presenta a la madre de Jesús como ejemplo y estímulo para la vida cristiana. La alta estima de la importancia salvífica de María por parte de los padres la refleja el concilio de Éfeso (431), que expresó la unidad personal del redentor con ayuda del título glorioso de María «engendradora de Dios» (Dz 113, DS 252). La subordinación que ahí se da de la madre de Jesús al dogma cristológico pone de manifiesto en forma ejemplar que su mención pertenece a la auténtica confesión de fe en Cristo. De hecho, desde el siglo III la joven Iglesia había incorporado a sus símbolos el nombre de María (Dz 2, 2*a*; DS 10ss) y la recordaba como la elegida que Dios tomó de manera particularísima al servicio de la encarnación. Al lado de su impor-

tancia histórica como madre de Cristo, en el siglo III-IV se le reconoce una significación actual. Expresión de la misma es su invocación directa en la oración eclesiástica, que vive de la certeza creyente de que María está junto a Dios y allí conserva su posición materna. En la lógica de esa fe hay que entender otros títulos honoríficos: señora, reina, protectora. Agustín atribuye a la maternidad universal de María: «... ella es la madre de sus miembros (de la cabeza), que somos nosotros, porque con su amor ha colaborado a que nazcan creyentes en la Iglesia, que son los miembros de esa cabeza» (*De s. virg.* 1,6). Se contempla la importancia salvífica actual de María en analogía con su cometido como madre o engendradora de Dios.

3) El Vaticano II es el primer concilio que se ha manifestado en forma amplia y coherente sobre la función e importancia salvífica de María. LG 52-69 expone que María está en conexión orgánica tanto con el misterio de Cristo como con el misterio de la Iglesia, a la que está incorporada como obra de la gracia de Cristo. En la perspectiva de la Iglesia antigua el concilio saluda a María «como miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia, y también como prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad» (LG 53). Desde esa perspectiva cristológica y eclesial vuelve el concilio a reunir y ordenar las afirmaciones tradicionales sobre María. Se excluye el concepto de «corredentora», que se prestaba a equívocos, mientras que el de «medianera» se mantiene junto a los otros de abogada, auxiliadora y socorro, sin que se convierta en un concepto sistemático (LG 62).

4) La teología protestante conoce una importancia salvífica subordinada de María como madre del Verbo eterno de Dios. Con M. Lutero, ve en María un signo de la acción gratificante de Dios respecto del pecador y un modelo de virtudes cristianas; también se recoge la idea de *prototipo de la Iglesia* y *madre* de la misma. Se rechaza una invocación directa de María, así como una interpretación causal de su mediación salvífica. El problema de la mediación, que incluye la cuestión de las posibilidades y oportunidades del hombre en el don de la salud y de su transmisión comunitaria, requiere una mayor aclaración teológica entre las distintas escuelas de pensamiento.

5) La exposición sistemática de la importancia salvífica de María puede partir de la convicción bíblica de que Dios busca al individuo y solicita su esfuerzo específico dentro de la comunidad del pueblo de Dios y en beneficio de la misma. Esa ley de que cada hombre se incorpora con responsabilidad inalienable en la historia salvífica de Dios alcanza su concreción suprema en María, la madre humana del *Logos* eterno. Su maternidad histórica es el comienzo temporal directo que Dios ha elegido para convertir la historia de los hombres por medio de Cristo en *su* propia historia, de forma que ya no admite gradaciones. La fe en la glorificación corporal de María subraya lo permanente de su personalidad en la historia de la salvación, que Dios ha llevado a su consumación. Cuando vemos a María en esa perspectiva historicosalvífica, que abarca a la vez la concepción causal y la tipológica, entonces cobra perfiles concretos la imagen paulina del único cuerpo de Cristo que tiene muchos miembros (cf. 1Cor 12,12-31). Desde ese fundamento

dogmático han de plantearse las otras cuestiones, incluidas las actuales, relativas a la importancia salvífica de María, como María y la mujer, María y los movimientos de liberación.

Bibliografía. *a*) M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* V/5, St. Ottilien ²1982, 288-311; A. MÜLLER, *Maria und die Erlösung*, MySal III/2, 499-504; J. WANKE, *Maria im vierten Evangelium*, ThJb(L) (1983) 117-125; *b*) G. SÖLL, *Mariologie*, HDG III/4, Friburgo de Brisg. 1978; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984: W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, en W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 232-314; *c*) cf. las obras citadas en *b* y, además, *Bibliografía mariana 1973-1977*, Roma 1980, 155-160.

FRANZ COURTH

INDIVIDUO. → Carisma, → comunión, → criaturalidad del hombre, → humanidad, → personalidad del hombre. Individuo es la persona particular en contraposición a la especie humana (género humano). La individualidad del hombre está determinada por varios factores: cualidades hereditarias, personas con las que se relaciona en su primera infancia, así como los sucesos ocurridos en la misma, el medio social y las propias decisiones vitales. El concepto de individuo comporta en consecuencia una limitación respecto del conjunto de las posibilidades de la vida humana. Por otra parte, contiene lo específico y propio de cada hombre, lo que le diferencia de los demás y que apunta por tanto a la singularidad de la persona. Por ello no siempre es exacta la terminología ni se distingue con precisión entre individuo y persona; por ej., cuando se habla en general de «individuo y sociedad».

1) En el AT el individuo humano se define en gran parte por su pertenencia a la especie: el clan, la tribu, el pueblo. Ciertas características individuales que cuestionan esa conexión con el grupo, como son, por ejemplo, los defectos en los órganos reproductores, se consideran como una maldición de Yahveh (Dt 23,2; cf. Gén 30,22s). También los individuos destacados son vistos como representantes del clan, la tribu o el pueblo (profetas, reyes, etc.: por ej., 2Sam 24).

En las comunidades del NT se superan ciertamente todas las diferencias individuales (hombre-mujer, gentil-judío, pobre-rico) con la fe en el único Señor Jesucristo (por ej. Gál 3,28s); pero, al mismo tiempo, cada uno debe contribuir a esa unidad de acuerdo con sus capacidades individuales (carismas). El Espíritu de Cristo es a la vez principio de la unidad y de la pluralidad individual (1Cor 12).

2) En la historia de la teología el concepto de identidad se ha subordinado las más de las veces al concepto de persona; y ello porque, de acuerdo con la definición escolástica dominante, persona es la naturaleza espiritual e individual. La edad moderna entendió la individualidad sobre todo como el cometido de llegar a una personalidad individual mediante una formación

cultural y religiosa y de edificar en el interior de la conciencia un mundo individual propio. Este ideal contribuyó no poco a un individualismo teológico y espiritual de la salvación en los siglos XVIII y XIX («¡Salva tu alma!»).

3 y 4) En la doctrina eclesiástica, así como en el diálogo ecuménico, el concepto de individualidad no reviste importancia alguna, a diferencia de lo que ocurre con el de persona.

5) Desde el punto de vista teológico la marca individual del hombre constituye a la vez un don y una tarea. La tendencia de la antropología teológica actual a integrar lo individual en el aspecto de la persona responde a la nivelación del individuo en la sociedad presente por influjo de los medios de comunicación de masas y por la producción masiva. Pero el ataque a los cometidos individuales de la existencia humana (cambio de sexo, manipulación de los genes, etc.) difícilmente puede enjuiciarse en el plano teológico partiendo sólo del punto de vista de la dignidad personal. Ocurre, además, que la postergación de la importancia específica de lo individual contribuye también negativamente sobre la percepción y el respeto de la persona. De ahí que merezca una atención mayor la interpretación teológica de la pluralidad individual y de la solidaridad de los hombres sobre la base de la especie humana.

Bibliografía. → Personalidad del hombre (bibliografía).

GEORG LANGEMEYER

INDULGENCIA. → Penitencia (sacramento de la), → potestad de la Iglesia para perdonar los pecados. Según el CIC, la indulgencia es «la remisión ante Dios del castigo temporal por pecados cuya culpa ha sido borrada; la obtiene el fiel debidamente dispuesto y en las condiciones establecidas mediante la ayuda de la Iglesia, que administra y aplica autorizadamente al servicio de la redención el tesoro de las obras expiatorias de Cristo y de los santos» (CIC, canon 992). Hay que distinguir entre indulgencia parcial e indulgencia plenaria. Se puede aplicar a sí mismo o como impetración por los difuntos.

1) La doctrina de las indulgencias no tiene ningún apoyo directo en la Biblia. Pero después de su desarrollo pueden señalarse ciertas convicciones de la fe bíblica, a las que cabe remitirse: *a*) La idea de que con el perdón divino de una culpa no se eliminan necesariamente las consecuencias punitivas de la misma (cf., por ej., 2Sam 12,10-14; 1Cor 5,5; 1Tim 1,20) y que puede requerirse un severo ejercicio penitencial. *b*) El convencimiento de que la Iglesia es una comunidad solidaria, en la que hay un intercambio sobre culpa y gracia (cf., por ej., 1Cor 12,25s).

2) La práctica y la doctrina de las indulgencias surgen en la Iglesia de Occidente en el siglo XI, aunque tienen sus raíces en la historia del sacramento de la penitencia a lo largo del primer milenio. Y ahí vuelve a contar

sobre todo el convencimiento de que el perdón de una culpa delante de Dios no hace desaparecer sus secuelas punitivas, que más bien han de eliminarse penosamente mediante obras penitenciales, aunque la Iglesia puede ayudar a los penitentes en esa tarea. A la praxis de las indulgencias, que arranca de Francia primero todavía en conexión con el sacramento de la penitencia, sigue la reflexión teológica al comienzo en tono crítico y hasta de rechazo para ir asintiendo cada vez más. Según Tomás de Aquino, en las indulgencias la Iglesia recurre autorizadamente al «tesoro eclesiástico» administrado por ella; esta metáfora a menudo ha sido entendida mal, aplicándola a los méritos de Cristo y de los santos «conservados en el cielo». Desde el siglo XIII se separan las indulgencias del sacramento de la penitencia, reservando el otorgamiento de aquéllas al papa. Ahora pueden también aplicarse a los difuntos a modo de impetración. A finales de la edad media todo el sistema de las indulgencias se degradó, a menudo gravemente, convirtiendolo en una fuente de dinero.

3) En contra de Wyclif, Hus y sobre todo Lutero, que rechazaban las indulgencias, el magisterio eclesiástico formula su doctrina, sin que por lo demás diga mucho sobre su esencia teológica (Dz 676s, DS 1266s; Dz 880-884, DS 1647-1652; cf. Dz 740*a*, DS 1447-1449). El concilio de Trento enseña en 1563 que el uso de las indulgencias, «sobremanera saludable», ha de mantenerse en la Iglesia, que tiene derecho para otorgarlas, aunque hayan de eliminarse los abusos (Dz 989, DS 1835). En 1967 el papa Pablo VI reformó el uso de las indulgencias: el tesoro de la Iglesia lo es Jesucristo personalmente; su obra redentora, a la que están unidas las obras de los santos, persiste y tiene valor permanente delante de Dios. Con una impetración autorizada y eficaz la Iglesia puede remitirse con las indulgencias a esa obra. Las indulgencias no sólo remiten unas penas temporales, sino que también pueden y deben estimular a una vida renovada en Cristo. Pertenece a la libertad de los hijos de Dios ganar o no las indulgencias. En las parciales se eliminan las indicaciones de tiempo (cf. NR 690-692).

4) Las Iglesias orientales no conocen las indulgencias, y las Iglesias de la reforma las rechazan. La reforma católica podría crear, a una con ciertas reflexiones antropológicas y bíblicas, al menos ciertos planteamientos para un diálogo, sobre todo cuando Lutero distingue también entre justificación y santificación del hombre.

5) Los esfuerzos actuales de comprensión teológica, a los que ha contribuido notablemente K. Rahner, van en las direcciones siguientes: *a*) Pretenden reforzar la vinculación entre sacramento de la penitencia e indulgencias, que no son el camino más fácil para la superación plena del pecado. *b*) Las penas temporales del pecado ya no se entienden sin más como medidas punitivas impuestas positivamente por Dios sino como «penosas secuelas del pecado», destrucciones en el propio pecador y en sus relaciones con el entorno, que no se eliminan sin más con el perdón divino (como tampoco el apartarse del alcoholismo comporta la supresión de sus secuelas sin más ni mas), sino que han de suprimirse con la ayuda de la gracia (mediante la

penitencia). *c*) El carácter jurisdiccional de las indulgencias se entiende como una oración plenamente eficaz de toda la Iglesia unida a su cabeza, Jesucristo, y segura de ser escuchada: la Iglesia ayuda al pecador a superar las secuelas del pecado mediante una conversión interior. *d*) Las indulgencias son *una* oportunidad importante, entre otras varias, en el «campo de acción de la vida cristiana» (W. Beinert); constituyen una pieza dentro de la plenitud católica.

Bibliografía. *a*) CTD VII, p. 226-233; K. RAHNER, *Ablass,* LThK² I, p. 46-53; *b*) H. VORGRIMLER, *Penitencia-Perdón,* en DCT II; ídem, *Teología de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1989, cap. 9,7; J. FINKENZELLER, *Der Ablass,* TGA 26 (1983) 243-251; *c*) Como *a* y *b*.

GÜNTER KOCH

INERRANCIA. → Hermenéutica, → inspiración, → Sagrada Escritura. Se entiende por inerrancia la ausencia de error en la Sagrada Escritura.

1) Los puntos de apoyo de la convicción bíblica acerca de la verdad de la palabra de Dios son los mismos que en la doctrina de la inspiración.

2) El conocimiento acerca de la inerrancia sólo lo cuestionó la historia de los dogmas en el siglo XIX, a medida que los hechos científicos sobre naturaleza y religión apuntaban cada vez más a la imposibilidad de mantener distintas aseveraciones de los libros bíblicos (por ej., el movimiento del sol alrededor de la tierra, el → monogenismo) o porque no eran originarios de los mismos (eran más bien influencias del entorno sobre las concepciones bíblicas).

3) El magisterio eclesiástico mantuvo la inerrancia contra esos ataques (cf. las encíclicas *Providentissimus Deus,* 1893; *Spiritus Paraclitus,* 1920; *Divino afflante Spiritu,* 1943). El Vaticano II sostiene en DV 11 que la Sagrada Escritura enseña «firmemente, con fidelidad y sin error» la verdad salvífica.

4) La doctrina de la inerrancia depende del concepto de inspiración; las posiciones adoptadas al respecto en las teologías confesionales definen también la postura sobre el tema.

5) La doctrina de la inerrancia descansa en esos supuestos: Dios no puede engañarse ni engañar; él es el autor de la Sagrada Escritura como portadora del mensaje revelado y cual norma de fe de la Iglesia; de ahí que sus afirmaciones hayan de ser fiables, en la medida en que en ella y a través de ella se transmite el testimonio de Cristo. En tales supuestos se contiene también el que la verdad de la Biblia no se refiere en primer término a la corrección de las frases, sino a la certeza de la salvación allí anunciada. Es una verdad salvífica y no epistemológica. Y como la Escritura presenta una unidad y coherencia internas, es fiable en su conjunto y en todas sus partes como mensaje de la salvación y para la salvación, sin que se pueda limitar la

inerrancia a determinadas frases o partes. Pero hay que mantener también el carácter humano de la Biblia: al deberse a unos autores humanos, participa de todos los puntos débiles de las obras escritas, siendo expresión imperfecta, oscura y necesitada de interpretación del mensaje revelado, y por ello hay que estudiarla con todos los medios que la hermenéutica pone a nuestra disposición.

Bibliografía. → Inspiración.

WOLFGANG BEINERT

INFALIBILIDAD. → Concilio, → dogma, → magisterio eclesiástico, → papa, → sentido de fe de los creyentes, → verdad de fe. La infalibilidad es una cualidad espiritual que compete a toda la Iglesia, y en determinadas circunstancias de manera especial al colegio de los obispos y al papa; en virtud de la misma las declaraciones doctrinales sobre la fe y las costumbres (*fides et mores*) están libres de error.

1) En el NT no existe la palabra infalibilidad, pero sí el convencimiento de su realidad efectiva: se emiten las confesiones de fe (sobre todo las cristológicas) en el convencimiento de que son absolutamente verdaderas y validas (por ej., Rom 10,9; 1Cor 15,3ss; Gál 1,18; Flp 2,6-11).

2) En la Iglesia antigua se consideraban infalibles las decisiones de los concilios ecuménicos (por ej., la doctrina de Nicea lo es para el concilio de Éfeso: Dz 125, DS 265).

Desde la edad media cristaliza cada vez más claramente la doctrina de la infalibilidad del papa, contra la cual se alza la protesta de los reformadores del siglo XVI.

3) El Vaticano I define dogmáticamente la infalibilidad del papa (Dz 1832-1840, DS 3065-3075). Y el Vaticano II la confirma a la luz de la doctrina de la infalibilidad de toda la Iglesia (LG 12, 25). Precisiones más concretas sobre el carácter irreformable de los dogmas infalibles se contienen en la declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la doctrina de la fe (AAS 65 [1973] 396-408).

4) Aunque hasta ahora las Iglesias no católicas no han podido reconocer la infalibilidad del papa, aumenta el convencimiento de la necesidad de un magisterio vinculante.

5) Hay que hacer comprensible la infalibilidad de la Iglesia y de las mentadas instancias eclesiales como expresión de la verdad de la fe en que la Iglesia ha de mantenerse, si quiere desempeñar la misión salvífica que Cristo le ha encomendado. No sólo han de tenerse en cuenta las condiciones exactamente determinadas para las declaraciones infalibles (→ magisterio eclesiástico, 5), sino también el hecho de que la infalibilidad se refiere al contenido central de la afirmación, pero no a la forma de expresarlo.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER (dir.), *Zum Problem Unfehlbarkeit*, QD 54, Friburgo de Brisg. 1971; *b*) G. GASSMANN, H. MEYER (dirs.), *Das kirchenleitende Amt*, Francfort 1980, 87-172.

WERNER LÖSER

INFIERNO. → Apocatástasis, → libertad, → misericordia de Dios, → voluntad salvífica universal de Dios. El infierno es la forma de existencia de la desgracia eterna, que, según el testimonio de la revelación y de la tradición eclesiástica, pende sobre todos los hombres que mueren alejados de Dios.

1) En el AT y en el judaísmo primitivo aflora la representación de un lugar de castigo en el más allá, sobre todo desde dos puntos de vista: *a*) El *šeol* (mundo inferior) ya no se entiende como el lugar de permanencia de todos los muertos, sino que se concibe más bien como dividido en dos estancias, una para los buenos y otra para los malos, que reciben su premio o su castigo (Lc 16,19-31 supone esa visión). Según los testimonios extrabíblicos (4Mac; HenEt) el *šeol* es asimismo el lugar definitivo para el castigo eterno de los impíos («*šeol* de la condenación»). *b*) El *valle de Hinnom* en el que durante los reinados de Ajaz y Manasés se quemaba a los niños como sacrificios de expiación (2Cró 28,3; 33,6) y que, en razón de las amenazas de juicio pronunciadas por los profetas (Jer 7,32; 19,6; Is 66,24), la apocalíptica judía empezó a ver desde el siglo II a.C. como el lugar en que se encendería el fuego del infierno después del juicio final.

El NT ofrece diversas imágenes y comparaciones para referirse al infierno: en los Sinópticos encontramos la palabra *gehenna* (helenización de *gehinnom* = valle de Hinnom) con el significado de lugar de castigo eterno que se establecerá después del juicio último, y que no sólo está destinado al diablo y sus ángeles (Mt 25,41) sino que amenaza a cuantos no están dispuestos a la conversión y rechazan la salvación que Dios les brinda (Mt 5,29s y par). Juan Bautista (Mt 3,12 y par) y Jesús (Mt 18,8 y par) hablan del fuego inextinguible y eterno que arde en el infierno, por lo que también se le llama infierno del fuego (Mt 5,22; 18,9) u horno del fuego (Mt 13,42.50). En otros pasajes se describen los tormentos del infierno como un llanto y crujir de dientes (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28), o se le compara con el gusano que no muere (Mc 9,48). Si el castigo del infierno se describe como las tinieblas exteriores (Mt 8,12; 22,13; 25,30), ello es en contraposición a la sala del festín del → cielo esplendorosamente iluminada en la que se reúnen los justos (cf. Mt 22,1s).

El Apocalipsis (14,10; 19,20; 20,14; 21,8), recogiendo imágenes del AT (Gén 19,24: destrucción de Sodoma y Gomorra con fuego y azufre), presenta el lugar de la condenación como un lago de fuego y azufre eternamente encendido. A él son arrojados el → anticristo y el falso profeta (19,20), el diablo (20,10) y finalmente todos los hombres que no están inscritos en el

libro de la vida (20,15). Hasta la muerte y el mundo inferior son desterrados allí (20,14), de manera que ya no puedan ejercer poder alguno. Aunque Pablo no ofrece ninguna descripción metafórica y figurada del infierno eterno, sí habla con toda claridad de la desgracia eterna (1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 2Tes 2,10) que amenaza a cuantos no obedecen al evangelio (2Tes 1,9), desgracia que llegará tan de repente como los dolores de la mujer que va a dar a luz (1Tes 5,3).

2) Desde el comienzo halló acogida en la tradición cristiana la doctrina del infierno, aunque retocada en algunos puntos. Mientras que según la concepción del judaísmo primitivo y del NT el infierno, concebido como preexistente, sólo tras la resurrección de los muertos se trocará en el lugar de castigo suponiéndose otros lugares para el castigo provisional en el → estado intermedio, en el siglo I se va extendiendo la idea de que los impíos están siendo ya castigados en el infierno del fuego. Una vez asimilada la doctrina griega del alma, el castigo del infierno en el estadio intermedio se aplica a las almas libres de los cuerpos. En la medida en que la eternidad del infierno se funda en la justicia de Dios, aflora también la cuestión de cómo puede compaginarse con la misericordia divina. Mientras que en el *kerigma* del NT coexisten las afirmaciones sobre la voluntad salvífica universal de Dios y sobre el infierno eterno, en la tradición cristiana se encuentran diversos intentos de solución que no han cesado hasta el día de hoy. Tras la condena de la doctrina de la apocatástasis ha ganado en importancia la llamada doctrina de la misericordia en sus diferentes formas: a causa de la misericordia de Dios puede lograrse una disminución en las penas del infierno. Así, según Juan Crisóstomo, las obras buenas de los difuntos aminoran los castigos infernales; Agustín tiene por posible un alivio temporal (aunque sólo sea el domingo) de esas penas. Otros defienden la teoría de que todos los cristianos, y por consiguiente también los herejes, alcanzan la salvación, porque esa salvación eterna está garantizada con la participación en el cuerpo de Cristo por el bautismo. Y otros limitan la salvación a los bautizados en la Iglesia católica y a los que perserveran en la fe de la misma. La doctrina fue definitivamente rechazada en la edad media, debido sobre todo a la postura reprobatoria de Tomás de Aquino († 1274).

Desde la época patrística hasta nuestros días la explicación del fuego del infierno juega un gran papel. Mientras unos (Orígenes, Ambrosio, Jerónimo) lo entienden de un modo meramente metafórico, otros (como Basilio y Agustín) insisten en la interpretación realista, aunque destacando que se trata de un fuego distinto del fuego terrestre. En ese contexto se explica a menudo la esencia de la pena del infierno mediante la distinción entre la *poena damni* (pena de daño, que es la exclusión de la visión divina) y la *poena sensus* (castigo sensible), que ha de verse en las penas y padecimientos soportados.

3) Las decisiones del magisterio eclesiástico como respuesta a los diferentes errores hay que valorarlas, por lo que hace a su contenido, desde el respectivo planteamiento. Al lado de la condena de la apocatastasis hay que

mencionar la *Fides Damasi* afirmando en el contexto de la doctrina sobre la resurrección de la carne que a los buenos se les otorga el premio eterno en razón de sus méritos y a los malos el castigo eterno por sus pecados (Dz 16, DS 72). Esta confesión se encuentra también en el símbolo de fe pseudo-atanasiano con la fórmula de que quienes han obrado el mal irán al fuego eterno (Dz 40, DS 76). En el mismo sentido dice el concilio Lateranense IV (1215) que los que han obrado el mal sufrirán en la resurrección de los muertos el castigo eterno con el diablo (Dz 429, DS 801). El concilio II de Lyón (1274) habla de que quienes mueren en pecado mortal o simplemente con el pecado de origen inmediatamente después de la muerte descienden al infierno donde sufren distintos tormentos. A pesar de lo cual el día del juicio comparecerán todos con sus cuerpos ante el tribunal de Dios para dar cuenta de sus actos (Dz 464, DS 858-859). La constitución *Benedictus Deus* (1336) presenta esencialmente la misma doctrina, aunque sin mencionar a los que mueren con el mero pecado de origen (Dz 531, DS 1002). Según el concilio de Florencia (Decreto para los jacobitas, 1442) fuera de la Iglesia católica nadie puede tener parte en la salvación eterna (Dz 714, DS 1351: → necesidad salvífica de la Iglesia). Y, finalmente, en el decreto del concilio de Trento sobre la justificación (1547) se habla de forma implícita de la condenación eterna al rebatir la opinión de que el justo no es condenado únicamente porque Dios no computa para la condenación eterna las obras malas, que se dan también en el justificado (Dz 804, 835; DS 1539, 1575).

4) Desde la perspectiva ecuménica es importante que las Iglesias ortodoxas distingan entre el castigo provisional del estado intermedio y el castigo definitivo después de la → resurrección de los muertos. Una parte de los teólogos protestantes defiende, en el contexto de la teoría de la muerte total (→ muerte), la opinión de que aquellos hombres cuya vida estuvo alejada de Dios perecen con la muerte corporal y no resucitan para la vida, de modo que su muerte es la revelación de su nulidad.

5) En la teología contemporánea las afirmaciones sobre el infierno se interpretan bajo distintos puntos de vista. Como todos los lugares escatológicos se entienden cual acontecimientos y encuentros personales con Dios de modo que Dios en tanto que perdido es el infierno para el hombre, se consideran resueltas todas las cuestiones acerca del lugar del infierno y la cuestión del fuego infernal aneja a la misma. También existe coincidencia en el enjuiciamiento de la interpretación básica de las afirmaciones neotestamentarias acerca del infierno, que nada informan sobre las realidades concretas del más allá, sino que han de regir kerigmáticamente nuestra vida sobre la tierra. Muchos teólogos de nuestro tiempo suscriben también el principio de que ni en la Sagrada Escritura ni en la tradición eclesiástica se afirma de ninguna persona determinada que esté en el infierno (ni siquiera de Judas, a pesar de Mc 14,21; Lc 22,3; Jn 13,27). En la canonización de un santo la Iglesia manifiesta su creencia de que determinadas personas están con toda seguridad en la consumación y felicidad del cielo, mas no hace ninguna afirmación similar sobre la condenación de nadie. La realidad del

infierno se captará en toda su gravedad si cada uno toma conciencia de que *yo* puedo perderme y por ello *yo* espero ser salvado por Cristo. Una parte de los teólogos cree hacer justicia a los textos de la Biblia y a las decisiones del magisterio eclesiástico limitándose a ver en el infierno una posibilidad con la que necesariamente han de contar quienes peregrinan por la tierra, en el sentido de que el infierno pende sobre aquellos que mueren de hecho alejados de Dios. Lo que no afirman esos teólogos es que haya hombres que mueran de hecho en pecado mortal.

Bibliografía. H. STICH, *Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie*, Eschelbach 1982.

JOSEF FINKENZELLER

INHABITACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO. → Espiritualidad, → Espíritu Santo, → gracia, → Iglesia. La inhabitación del Espíritu Santo (Dios) es el resultado del envío de dicho Espíritu divino o de la venida de las personas divinas hasta el hombre.

1) El NT distingue la presencia de Dios en el hombre justificado de la presencia general divina en todas las cosas creadas (cf. 1Cor 3,16: el hombre como templo de Dios). El concepto de inhabitación se encuentra explícitamente referido al Espíritu Santo en Rom 8,11 y en 1Tim 1,14. Según Jn 14,16 se da una «estancia» y «permanencia» del Espíritu; según 14,23 el Padre y el Hijo hacen morada en el hombre. El Espíritu aparece como don, ayuda y asistencia. De él deriva el renacimiento espiritual (Jn 3,5s.8), en él tiene que vivir el cristiano (Rom 8,9) y por él ha de dejarse guiar en su peregrinaje (Gál 5,16.18) para dar los frutos del Espíritu (Gál 5,22). La base de todo ello es el envío del Espíritu (Jn 14,16s.26; 16,7-15).

2) Aunque en la peculiar proximidad y presencia de Dios en medio de su pueblo —que es una peculiaridad de la elección y de la alianza con Israel— puede verse un apoyo para la idea de la inhabitación del Espíritu, parecería más conforme con la realidad reconocer aquí un hecho que se da por vez primera con la revelación del NT y del que entonces se toma conciencia. No es casual que al explicar la revelación como autocomunicación de Dios (cf. DV 2) aparezca la vieja idea de la inhabitación, que en la teología patrística se refería sin embargo a la doctrina de la Trinidad principalmente y más tarde a la de la gracia. Sólo en tiempos modernos se aplicó al esclarecimiento del misterio de la Iglesia y más tarde a la definición de la esencia de la revelación. En esa pluralidad de campos de aplicación hay que ver la complejidad de la idea de la inhabitación y de su sentido. Aunque no hay enfrentamiento alguno sobre el hecho del carácter sobrenatural de la inhabitación del Espíritu Santo como vinculación con Dios en el contexto de la gracia santificante, sí se discuten la representación exacta y la explicación teológica; por otra parte, la correlación precisa de la inhabitación del

Espíritu Santo con los otros temas de reflexión teológica requiere un estudio y clarificación ulteriores.

3) En principio el magisterio recogió simplemente la idea del mensaje neotestamentario expresándola en algunas fórmulas antiguas del símbolo acerca del Espíritu Santo (Dz 13; DS 44, 46, 48). El concilio de Trento la menciona de paso (Dz 898, DS 1678) al describir el impulso al arrepentimiento con que el Espíritu Santo ayuda al pecador para la penitencia. La idea sólo la desarrolla por vez primera León XIII (encíclica *Divinum illud*: DS 3328-3331) y la recoge Pío XII (en la encíclica *Mystici corporis*: Dz 2288, 2290; DS 3807s, 3814s). El Vaticano II se refiere a la misma en LG 7, 9; UR 2; DV 8; GS 22. Mas tales declaraciones apenas si van más allá de las afirmaciones bíblicas, aunque por su respectivo contexto acentúan determinados matices.

4) En el plano ecuménico la inhabitación del Espíritu Santo podría ser importante por distintos caminos: en las relaciones con las Iglesias ortodoxas ocupará el primer puesto la dimensión trinitaria, mientras que de cara a las Iglesias de la reforma parecen cobrar mayor relevancia las cuestiones de la inhabitación del Espíritu Santo dentro del contexto de la justificación y de la Iglesia. Y como la fundamentación bíblica está fuera de toda duda y el tema no está explicado de forma conclusiva y coherente en todos sus aspectos, bien cabría esperar un común esfuerzo fecundo.

5) Una exposición teológica tendría que empezar por afrontar el hecho de que hasta ahora la inhabitación se ha predicado teológicamente sobre todo de Dios, y sólo por apropiación se ha predicado del Espíritu Santo. Esto no parece responder a la clara formulación de la idea en la Sagrada Escritura. Quedan también por examinar las exposiciones clásicas de la inhabitación como fundamento y causa o también como meta y premio de una vida cristiana virtuosa, y ello teniendo en cuenta al Espíritu Santo como donador de vida. De estas dos posibilidades se han sacado tradicionalmente consecuencias bien diferentes (teología oriental: divinización del hombre; teología occidental: filiación divina en una santificación activa). Ahora bien, el concepto de revelación del Vaticano II parece brindar un planteamiento cargado de consecuencias para relacionar entre sí de manera convincente los diversos aspectos de la acción del Espíritu Santo, en la medida en que es el sostenedor oculto de la *operatio ad extra* divina y la dirige a la comunicación de la vida divina. En ese marco habrá que exponer la vida trinitaria de un modo menos esquemático, habrá que explicar la vida y actuación de Dios como una unidad en la diversidad viva y habrá que entender existencialmente al hombre como interlocutor de Dios formando con él una sola cosa y al mismo tiempo como un ser autónomo y responsable por sí mismo. Aquí entra también la incorporación a la comunidad de la Iglesia y al cometido de ésta frente al mundo, cuyas diversas manifestaciones podrán diferenciarse de ese modo como frutos del Espíritu Santo. La conexión entre espiritualidad y teología podría así llevarse a cabo de un modo más plausible y eficaz que hasta ahora.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de gracia increada*, en *Escritos* I, p. 351-380; *b*) R. MORETTI, G.-M. BERTRAND, *Inhabitation*, DSp VII/2, 1735-1767; *c*) K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*, en *Escritos* IV, 215-243 (226, bibliografía).

KARL HEINZ NEUFELD

INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA. → Asunción de María a la gloria de Dios, → gracia, → Iglesia, → pecado hereditario, → redención y liberación. Este título expresa la liberación de María del pecado hereditario en el instante mismo de su concepción en el seno materno.

1) El fundamento bíblico de esta convicción creyente no puede reclamarse a unos testimonios *directos* de la Escritura. Como en el dogma de la asunción de María a la gloria de Dios, también aquí sólo pueden aducirse aquellos textos que incluyen esta doctrina *sin desarrollar*. Tales son ante todo aquellos testimonios que ven, enmarcado en el designio electivo de Dios, todo lo que sucede en el tiempo. Es el caso, por ej., de la vocación de los profetas (cf. Jer 1,5). Algo similar cabe decir de la visión neotestamentaria de la Iglesia, elegida antes de todos los tiempos para vivir justa y santamente en el campo de acción de Cristo (Ef 1,3-14). Como la acción salvífica de Dios responde a su designio eterno, la nueva vida en Cristo y con Cristo no es una época más y constituye una elección explícita de Dios. La existencia cristiana es querida por Dios, que también la hace posible por su gracia siempre con su peculiaridad específica. Pablo habla de «la medida de la fe», que Dios ha otorgado a cada uno (Rom 12,3). En esa perspectiva ve también el NT a María. Según Lc 1,28, ella es la agraciada, la elegida de Dios, que con su maternidad ha de abrir el camino del tiempo a su Hijo divino. No sólo la elección para ese servicio sino también la buena disposición a responder al mismo es para María una gracia otorgada por Dios. Necesitó del equipamiento de la gracia para aceptar y llevar a cabo la maternidad física del Mesías. Cuando María es felicitada por su fe (Lc 1,45), ello viene a ser el signo externo de su disposición interna como madre de Cristo. Pero es algo sobre lo que ya no reflexiona más el NT, que se queda en la afirmación fundamental de que la elección de Dios incluye siempre la correspondiente preparación. Ése es el núcleo bíblico del dogma.

2) Las principales fuerzas motrices para su posterior desarrollo serán las consideraciones teológicas sobre la encarnación y la eclesiología. Entre las primeras se encuentra la idea de que María, a causa de la encarnación del Mesías, tuvo que ser santificada como templo y Dios y purificada del pecado. Como madre de Dios le correspondía una santidad especial. Así hallamos en Ireneo (*Adv. haer.* IV, 33,11) la idea de que en la anunciación María fue santificada por el Espíritu Santo. Algo parecido leemos en Agustín (*De natura et gratia* 36,42), requiriendo en María la santidad por causa de la santidad de Cristo: «Pues en razón de la honra del Señor no quiero en modo

alguno que se hable de pecado.» Sin embargo, Agustín no conoce todavía una exención del pecado de origen para María, pues que para él la esencia de ese pecado hereditario estaba en la concupiscencia desordenada y en el placer sexual como su vehículo de transmisión, que únicamente no se dio en Cristo. Para ello sería necesaria una aclaración ulterior en el concepto de pecado hereditario.

Anselmo de Canterbury, al que apoyan Tomás de Aquino y su escuela, ve en él la ausencia de la gracia del estado originario (*De conceptu virginali et de originali peccato* 27). Sólo así puede entenderse la santificación de María como una gratificación enraizada *en los orígenes*; aunque a ello se opone todavía la opinión de que a María han de atribuírsele ciertas debilidades a causa de la universalidad del acto redentor de Cristo. Orígenes (*In Luc. hom.* 17), por ejemplo, fue del parecer de que «si en la pasión del Señor ella no se hubiera desconcertado por causa de la misma, Jesús no habría muerto por sus pecados. Pero si todos han pecado y necesitan de la gloria del Señor para ser justificados y redimidos por su gracia, síguese que también María se desconcertó con la pasión».

Vincular la santificación de María con su necesidad de redención fue la gran controversia de la escolástica, que sostuvieron sobre todo los dominicos como adversarios del dogma y los franciscanos como promotores del mismo. Un cierto cambio se operó, después de los trabajos preparatorios de Guillermo de Ware (ha. 1255-1260), con Juan Duns Escoto († 1308) y su doctrina de la redención anticipada y primera de María. Viene a decir que María es el miembro principal de la humanidad necesitada de redención, mas por el honor de su Hijo fue preservada de la mancha del pecado hereditario desde el comienzo de su concepción y acogida en la comunión originaria con Dios por los méritos redentores de Cristo. Se expresaba así el núcleo esencial del dogma futuro.

Otro impulso en ese camino lo dio entre los padres y los primeros escolásticos el paralelismo Eva-María: a la Eva pecadora se le contrapuso la nueva madre de los vivientes, obediente y santa. En María está la Iglesia santa, en oposición a la sinagoga y al mundo gentil. Cuanto menos se la reconoce a la Iglesia misma como la esposa santa y sin mancha del Señor (Ef 5,27), tanto más aparece María bajo esa imagen; en cuanto tiempo y representante del pueblo de Dios, María se convierte en el signo de que existe la Iglesia santa.

Finalmente, son las fuerzas de la piedad las que acompañan al desarrollo del dogma partiendo del conjunto de las verdades reveladas. En la Iglesia oriental desde el siglo VII y desde el siglo XII también en ciertos lugares de la Iglesia occidental se celebró la fiesta de la Concepción de María, aunque su contenido no se fijó aún en el mismo sentido del dogma futuro. Tomás de Aquino, que permite la fiesta, no quiere admitir que su contenido fuera el de que María fue santa ya desde su concepción. Mas, como no se conocía el momento en que fue santificada, en ese día se celebraba «la fiesta de su santificación más que de su concepción» (*S. th.* III, 27, 2 ad 3). Con la

convicción, viva desde antiguo, confiesa y celebra Tomás a María como la santificada en razón de su maternidad. Las formas de veneración de la concepción inmaculada se multiplicaron sobre todo en los siglos XVII y XVIII.

3) Enlazando con esas convicciones piadosas y entendiendo la misma definición dogmática como un acto de culto a Dios y de veneración a María, declara Pío IX el 8 de diciembre de 1854, en la bula *Ineffabilis Deus*: «La doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles» (Dz 1641, DS 2803). El Vaticano II lo formula de forma escueta y positiva y ve a María «enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular» (LG 56); se refiere además a la relación cristológica del dogma y a su conexión eclesiológica: María fue «redimida de modo eminente, en atención a los méritos de su Hijo, *y a él está unida con* estrecho e indisoluble vínculo...» y al mismo tiempo «está unida en la estirpe de Adán con todos los hombres que han de ser salvados» (LG 53).

4) Según Lutero, María fue purificada de todo pecado por causa de su maternidad divina, al mismo tiempo que no deja de ser la criatura necesitada y débil. La visión cambiante de la concepción inmaculada de María que se observa en Lutero está condicionada cada vez más por el principio escriturístico de su doctrina de la gracia. De ahí las dos series de afirmaciones sobre la santificación de María y sobre su condición de pecadora. La teología protestante actual remite a la deficiente base escriturística y ve en el dogma de la Inmaculada una contradicción con el único y universal acto redentor de Cristo: como en el dogma de la asunción de María a la gloria de Dios, también aquí se critica una indebida glorificación por parte de la Iglesia.

5) Tanto en la consideración histórica de los dogmas como en su presentación sistemática hay que perseguir una perspectiva teológica de la encarnación y de la Iglesia. En el dogma de la inmaculada concepción de María la doctrina católica se interesa por el primado absoluto de la gracia santificante de Dios, que ve realizada en María como Madre de Dios, pese a todas las experiencias del poder destructivo del pecado; en ella se da el nuevo Israel como la esposa pura y santa del Señor (cf. Ef 5,26s). La fe en el primado de la gracia, proclamada con la vista puesta en María no nos permite hablar de la santidad de la Iglesia con el mismo peso que de su condición pecadora; hay una «primacía no dialéctica de la gracia sobre la culpa» (K. Rahner, *Escritos* III, 163). Por ello sólo se puede ver adecuadamente a María como la creyente, y por ende como tipo y modelo de la Iglesia, si lo es en virtud de la gracia que se le otorgó. María como creyente y como agraciada reúne los dos aspectos que se condicionan mutuamente. Sin el redondeamiento teológico de la gracia María, en cuanto modelo de la Iglesia, no sería más que una personalización caprichosa del hombre. Esa idea ha de enlazar

en la teología de la encarnación, de la que obtiene su peso específico. El designio divino de la encarnación desde toda la eternidad comporta la elección de María como madre humana del redentor. Fue elegida en una proximidad personal a Cristo, que no cabe concebir mayor si la visión de la maternidad no se reduce a mera biología. Y en esa perspectiva la redención previa o primera quiere decir que María fue *elegida y agraciada* a la unión con Cristo más íntima y vital. Eso es lo que expresa positivamente la formulación negativa de su preservación del pecado hereditario.

Bibliografía. *a*) CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *Katholischer Erwachsenenkatechismus,* Kevelaer 1985, 178-182; W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung,* en W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde,* Ratisbona 1984, 180-290; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* V/5, St. Ottilien [2]1982, 207-236; ST DE FIORES, A. SERRA, *Immacolata,* en ST. DE FIORES, A. SERRA (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia,* Turín 1985, p. 679-708; *b*) G. SÖLL, *Mariologie,* HDG III/4, Friburgo de Brisg. 1978; K. RAHNER, *La inmaculada concepción,* en *Escritos* I, p. 223-237; ídem, *El dogma de la concepción inmaculada de María y nuestra piedad,* en *Escritos* III, p. 151-163; J. GALOT, *Maria, la dona nell'opera di salvezza,* Roma 1984, p. 185-238; *c*) F. COURTH, *Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis de frühen reformatorischen Theologie,* en G. ROVIRA (dir.), *Im Gewande des Heils,* Essen 1980, 85-100; G. BESUTTI, *Bibliografia mariana 1973-1977,* Roma 1980, 147s.

FRANZ COURTH

INMORTALIDAD. → Alma, → corporeidad del hombre, → estado intermedio, → muerte, → resurrección de los muertos, → vida eterna. En teología (y también en filosofía) se entiende por inmortalidad la existencia ulterior de la vida transformada por la muerte, bien sea como supervivencia del alma libre del cuerpo o de todo el hombre en una nueva y distinta corporeidad. Si de ese modo la inmortalidad se entiende en principio como superación del poder de la muerte, su explicación no deja de depender de la → imagen del hombre que la condiciona.

1) Sobre el horizonte mental judío la Sagrada Escritura ofrece en su conjunto una imagen monista (unitaria) del hombre: en éste se distinguen un alma corporal y otra espiritual, pero no pueden separarse una de otra. El hombre entero o una imagen umbrátil, que se desprende del hombre en la muerte, sigue viviendo en el *šeol.* De la visión unitaria del hombre se deriva la resurrección de los muertos como la auténtica esperanza del pueblo de Israel; la resurrección entró en la fe judía durante los últimos siglos anteriores al cristianismo. En la literatura sapiencial, que acusa la influencia griega, se atribuye al alma humana la inmortalidad que va más allá de la muerte (Sab 3,1-4). Esa inmortalidad, que se deriva de la semejanza divina, tiene su fundamento en la actividad creadora de Dios (Sab 2,23), y se les otorga a los justos como un don (Sab 3,4). Por el contrario, de los impíos se

dice que pierden la inmortalidad y que matan sus almas en el *šeol* (Sab 1,11).

El NT recoge en sus líneas esenciales la antropología judía con la esperanza aneja en la resurrección de los muertos. A la cuestión de si la imagen griega del hombre es aquí importante, y en qué medida (se trata sobre todo de la interpretación de Mt 10,28), de si se piensa en un estado intermedio y con qué modelo antropológico se explica, responde la investigación científica de distintos modos. Debido a la urgencia de la → expectación inminente de la parusía estas cuestiones no ocuparon el centro de interés en la época en que se redactaron los escritos del NT. La inmortalidad se entiende más bien como una propiedad de Dios y de Cristo (1Tim 6,16), aunque Dios se la puede otorgar también al hombre que está visto como unidad de cuerpo y alma.

2) La doctrina de la inmortalidad en la tradición cristiana sólo resulta comprensible a la luz de la doctrina del alma de la filosofía griega que influye sobre la misma, tal como la definieron sobre todo Platón y Aristóteles. En la imagen dualista del hombre que tiene Platón se distingue entre el cuerpo caduco y el alma espiritual, a la que compete la inmortalidad en razón de su origen divino. A través de la muerte, entendida como separación del alma y del cuerpo, y mediante el juicio anejo a la misma, el alma queda capacitada para la vida adecuada a la misma. Aristóteles supera ese dualismo, pues, trasladando el hilemorfismo a las relaciones de alma y cuerpo, presenta el alma como el principio ontológico e informativo que configura internamente al cuerpo y convierte al hombre en un ser vivo y humano. Como principio orgánico el alma está unida al cuerpo y perece con él. Lo imperecedero es únicamente el *nous* divino, que al hombre le llega de fuera, pero que no se entiende individualmente.

Una síntesis de las concepciones del judaísmo de la diáspora y del entorno helenístico la ofrece Filón de Alejandría a comienzos de la era cristiana: el hombre consta de cuerpo y alma; el cuerpo es mortal, pero el alma en su parte superior, el *nous*, el *pneuma* divino en el hombre, es inmortal. Pero esa inmortalidad ha de alcanzarse con la virtud y sobre todo mediante el temor de Dios.

Como el NT entiende la inmortalidad cual propiedad divina, sólo fue admitida en la tradición cristiana tras un rechazo inicial (Justino, Teófilo de Antioquía, Ireneo) y sólo poco a poco. En Clemente de Alejandría y en Orígenes se vislumbra un giro claro. Es Tertuliano el primero que enseña la inmortalidad del alma como una propiedad de la naturaleza humana creada y la fundamenta en conceptos estoicos, como la simplicidad e indisolubilidad. Al hilo de su filosofía neoplatónica Agustín discute ampliamente la cuestión.

Dada la importancia de la filosofía griega y de la teología agustiniana, la doctrina de la inmortalidad del alma no fue discutida en la edad media, aunque por influencia de Aristóteles adquirió una forma decididamente nueva. Tomás de Aquino habla repetidas veces de la incorruptibilidad (*incorruptibilitas*) del alma, mientras que en la línea de la Sagrada Escritura

entiende la inmortalidad como una propiedad de Cristo resucitado, del hombre en el paraíso y del hombre después de la resurrección de los muertos. Cuando atribuye al alma por su misma naturaleza la inmortalidad, no piensa en una «inmortalidad absoluta» sino en la que Dios le otorga al hombre en virtud de la creación, siendo por ese camino una cualidad que al alma le compete por naturaleza. Como el alma es corpórea, la perfección de su propia naturaleza sólo la tiene en unión con el cuerpo. El alma separada del cuerpo no sólo se encuentra en un estado imperfecto, sino también necesariamente contrario a la naturaleza. Mas como ese estado no puede durar para siempre, parece que la inmortalidad del alma exige y necesita de la resurrección del cuerpo, en la cual está en definitiva la superación del poder de la muerte.

3) Las manifestaciones doctrinales del magisterio de la Iglesia acerca de la inmortalidad del alma sólo se dan en la edad media. Y son declaraciones que suponen el modelo antropológico de un alma libre del cuerpo y destinada a un cuerpo glorificado. En este sentido la muerte se entiende como separación de alma y cuerpo, y el estado intermedio, el → purgatorio, el → cielo y el → infierno se refieren al alma libre del cuerpo (Dz 456, 481, 530, 693, 738; DS 838, 902, 1000, 1304-1306, 1440). El escrito de la Congregación para la doctrina de la fe *Sobre algunas cuestiones de escatología*, del 17 de mayo de 1979 (AAS 71 [1979] 941) defiende la expresión «alma», que ha adquirido carta de naturaleza en el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición, entendiendo por tal alma el «yo» del hombre, que se configura con la conciencia y la voluntad y que pervive después de la muerte.

4) Mientras que las Iglesias ortodoxas, los teólogos del tiempo de la reforma protestante y la dogmática ortodoxa luterana sostienen la supervivencia de un alma inmortal después de la muerte, aunque entendiendo en concreto el estado intermedio de manera distinta, hoy muchos teólogos protestan, sobre todo en conexión con la teoría de la muerte total (por ej., O. Cullmann, K. Barth, W. Pannenberg), contra la doctrina católica de la inmortalidad del alma, por ver en ella un «escondite» del platonismo y la dogmatización de la herencia filosófica antigua.

5) En la teología católica coetánea se acepta comúnmente la inmortalidad del hombre en el sentido de una supervivencia después de la muerte, aunque insistiendo al mismo tiempo en que ese modo de existencia en el más allá puede explicarse con diferentes modelos antropológicos. La circunstancia de que las decisiones doctrinales de la Iglesia en la edad media empleen el modelo mental entonces corriente no le confiere ninguna preeminencia, cuando la Sagrada Escritura utiliza casi exclusivamente otro modelo antropológico. La controversia entre católicos y protestantes sobre «inmortalidad del alma» o «resurrección de los muertos» pierde virulencia en la medida en que va cediendo cada vez más una cierta actitud polémica y gratuita de los teólogos protestantes y por parte católica se acentúa más el que la genuina esperanza cristiana apunta a la resurrección de los muertos, no siendo en consecuencia el estado intermedio la situación definitiva de salud

o desgracia. Prescindiendo de la teoría extrema de la muerte total, lo que se discute no es el hecho sino la concepción precisa de la inmortalidad del hombre, como lo demuestran sobre todo las controversias sobre la muerte total, la resurrección en la muerte y el estado intermedio.

Bibliografía. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1964; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Friburgo [5]1986; H. WOHLGESCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, Munich 1977; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster [3]1979; F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*, Gotinga 1983; H. SONNEMANS, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, FThSt 128, Friburgo de Brisg. 1984; W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Friburgo de Brisg. 1986.

JOSEF FINKENZELLER

INSPIRACIÓN. → Canon, → hermenéutica, → inerrancia, → Sagrada Escritura. Inspiración (del latín, *inspirare* = insuflar, inspirar) es la influencia especial de Dios en la creación de la Sagrada Escritura por autores humanos, en virtud de la cual es Dios el que realmente habla en la Escritura y ésta debe designarse como palabra de Dios. La manera en que Dios es autor se llama inspiración *activa*, y la forma de esa influencia que experimenta el autor humano es la inspiración *pasiva*.

1) Los puntos de apoyo para la doctrina bíblica de la inspiración son la conexión entre palabra y espíritu *(ruaḥ)*, tal como aparece, por ej., en Is 34,16; 59,21; Neh 9,20.30; Zac 7,12, la designación de los profetas como portadores de la palabra de Dios (Is 6,6-13; Jer 1,4-10; 20,7-9; Am 7,12-15) y la convicción de Pablo de que sus palabras corresponden a la acción del Espíritu (1Cor 2,4; 7,40; 2Cor 4,13). Hay que destacar especialmente los textos de 2Tim 3,14-16 (la Sagrada Escritura ha sido inspirada por Dios), 1Pe 1,10-12 (los hombres han hablado por la fuerza del Espíritu) y 2Pe 1,16-21 (hay escritos surgidos por impulso del Espíritu Santo).

2) El convencimiento acerca de la especial dignidad de la Sagrada Escritura hizo que a partir de Ambrosio y Agustín se le llamase a Dios *auctor* de la misma, significando primero el creador o fundador y más tarde, ya con Gregorio Magno, el autor literario. En contraposición, al autor humano se le califica de *scriptor*. Para explicar la inspiración activa se crearon dos teorías. La doctrina de la *inspiración verbal* afirma que cada una de las palabras de la Escritura procede de Dios; el hombre no es más que un instrumento material (instrumento musical, un secretario que recoge el dic

tado de Dios); además de los judíos Filón y Flavio Josefo, la defendieron muchos padres de la Iglesia y posteriormente D. Báñez. Según la doctrina de la *inspiración real*, la Biblia sólo deriva de Dios en su contenido, ya sea por una confirmación posterior de parte del Espíritu Santo (*inspiratio subsequens*: L. Lessius, † 1623; J.B. Franzelin), ya sea por la preservación de errores *(inspiratio concomitans)*.

Como en tiempos de la ilustración se descubrieron errores y fallos en los libros bíblicos, se intentó poner algunas limitaciones: sólo estaría inspirado el contenido doctrinal (H. Holden, F. Lenormant) o las afirmaciones categóricas (M.-J. Lagrange). Tomás de Aquino quiso entender las relaciones Dios-hombre presentando a Dios como el autor principal *(auctor principalis)* y al escritor como autor instrumental *(auctor instrumentalis)*. En la edad moderna se plantean principalmente las cuestiones de cuáles son las relaciones mutuas de los dos «autores», cómo se ha de concebir el proceso de la inspiración, cómo reconoce la Iglesia el carácter inspirado de los distintos libros de la Biblia y cómo se pueden conciliar los conocimientos de la exégesis moderna con la doctrina de la inspiración. Una explicación perfectamente satisfactoria no se ha encontrado todavía; la teología actual recoge en líneas generales el modelo de inspiración propuesto por K. Rahner (véase más adelante, n.º 5).

3) El magisterio eclesiástico mantiene el hecho de la inspiración; pero la forma de la misma no es tema de sus declaraciones. En concreto, el concilio de Trento califica a Dios sin limitaciones como autor de la Sagrada Escritura (Dz 783, DS 1501); el Vaticano I rechaza además la *inspiratio concomitans* y la *subsequens* (Dz 1787, DS 3006). Según León XIII (encíclica *Providentissimus Deus*, 1893; Dz 1952, DS 3293), Dios ha otorgado su asistencia a los autores humanos *(hagiógrafos)* en todas las fases de su actividad. Pío XII hace hincapié en la verdadera autoría de los hombres (encíclica *Divino afflante Spiritu*, 1943). Y el Vaticano II enseña que en virtud de la inspiración los libros bíblicos «enseñan la verdad que Dios quiso consignar en las Escrituras santas para nuestra salvación» (DV 11). Se rechaza cualquier limitación de la inspiración sagrada.

4) Según la concepción ortodoxa, la autoría de Dios entendida como inspiración real se extiende a todos los libros de la Biblia. La *inspiratio passiva* se extiende como un iluminación interior para el recto conocimiento y la transmisión escrita de las verdades dogmáticas y éticas de la revelación. El protestantismo otorgó un valor especialísimo a la inspiración a fin de justificar el rechazo del magisterio y de la tradición eclesiásticos, a la vez que para destacar la importancia de la palabra escrita contra los exaltados (que ponían en lugar de la misma la «palabra espiritual interna»). Ello contribuyó a que la doctrina de la inspiración verbal adquiriese formas extremosas en la ortodoxia luterana (¡hasta las vocales del texto masorético del AT estaban inspiradas!). Hoy algunos protestantes rechazan la inspiración.

5) La doctrina de la inspiración es la respuesta al problema de la dignidad de la Sagrada Escritura como palabra de Dios en la palabra humana y a

la fundamentacion del canon. Si se afirma la colaboración de Dios y del hombre en su redacción, no es en el sentido de una competencia, sino analógicamente: Dios como autor de la Escritura hace posible la autoría humana. Su condición de autor deriva de su voluntad general de establecer la Iglesia, y en concreto de la función normativa de la Iglesia primera de los apóstoles como primera transmisora de la revelación para todas las generaciones. Para cumplir ese cometido tiene que poder establecer de manera infalible lo que es constitutivo de su esencia. Y ahí entra sin duda alguna la Sagrada Escritura, por cuanto que en ella han quedado consignadas tanto la revelación como su propia fe. Si Dios quiere la Iglesia primera, quiere también la Escritura como norma de fe: inspira a los autores humanos (inspiración activa), elegidos así y capacitados para el testimonio normativo sobre Cristo (inspiración pasiva). No son instrumentos o secretarios de Dios, ni están simplemente bajo su influencia general, sino que son testigos inspirados de la fe revelada en la situación de la Iglesia primitiva, a los que se les otorga un carisma especial para que en todas las fases de su actividad entiendan y consignen recta y fielmente la palabra de Dios. En consecuencia, la inspiración se extiende también a todos los libros de la Biblia y a su contenido completo, así como a todos los que participaron en su redacción (por ej., los redactores). De esta teoría, desarrollada sobre todo por K. Rahner, síguese que la inspiración es el motivo de la acogida de un libro bíblico en el canon. Con ese acto la Iglesia certifica que para ella es esencial y normativa una Escritura del tiempo apostólico. Por lo que hace a la verdad de los contenidos, hay que establecer que no se trata de la información sobre verdades teóricas, sino de la genuina y fiable apertura al encuentro personal con Dios. De ahí que la Escritura no engañe o confunda a sus lectores.

Bibliografía. *a*) W. KERN, F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico,* Herder, Barcelona 1985, p. 72-82; *b*) K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1970; *c*) M. LIMBECK, *Inspiración,* en DCT I, Barcelona 1989.

WOLFGANG BEINERT

INSTITUCIÓN DE LOS SACRAMENTOS. → Iglesia, → sacramento. Bajo este concepto tratamos la cuestión de en qué sentido los sacramentos se remontan a Jesucristo, y especialmente al Jesús histórico.

1) Frente a la concepción de que Jesús ha instituido o creado todos y cada uno de los sacramentos mediante un acto específico de voluntad, se alzan algunas reservas históricas y exegéticas. Aunque, de un modo más o menos claro, los siete sacramentos se encuentran de hecho en los textos del NT, de una institución explícita sólo se habla a propósito de la eucaristía, el bautismo y el sacramento de la penitencia (como colación de una potestad para perdonar los pecados). Y también aquí hay que advertir que en el bautismo y, en parte también, en el «sacramento de la penitencia» (Mt 28,19; Jn 20,23) se trata de palabras del resucitado, y no precisamente del

Jesús histórico. De una institución directa, aunque más bien inclusiva, se puede hablar sobre todo para la eucaristía (el mandato de repetirla es ciertamente postpascual, pero la voluntad institucionalizadora de Jesús les es patente a los discípulos; cf. asimismo Mc 14,25). Si del empleo general del bautismo desde el comienzo no se quiere concluir su institución directa por Jesús, entonces hay que decir que tanto en el bautismo como en los otros sacramentos resulta al menos inverosímil por razones exegéticas una institución inmediata y directa. A pesar de lo cual podemos y debemos decir que los sacramentos como signos reales y eficaces de la realidad salvífica escatológica se remontan a la vida y ministerio de Jesús y por ende a su orientación; Jesús los ha «instituido». *a*) Jesús ve su ministerio y predicación, y especialmente su ministerio milagroso, como signo efectivo y eficaz del reino de Dios que llega con él (cf. Mt 11,4-6). Todo cuanto se puede oír y ver en la aparición de Jesús no sólo es signo de una realidad nueva, sino que en él empieza ya esa realidad de la salvación escatológica y definitiva. Con ello supera Jesús todo lo precedente y en especial con sus peculiares acciones simbólicas, que están en la tradición de las acciones simbólicas de los profetas. A las acciones simbólicas de Jesús (o a los símbolos lingüísticos y operativos) se les puede atribuir sin más un carácter sacramental. *b*) El obrar simbólico de Jesús no es sólo un trasfondo general para los sacramentos, sino que ciertas actuaciones simbólicas pueden constituir puntos de apoyo para determinados sacramentos. El que Jesús se sometiera al bautismo de Juan habría sido la señal para que la Iglesia primitiva, a la luz del Espíritu Santo, introdujera el *bautismo* como un sacramento obligatorio. Además de la *última cena* de Jesús, también las numerosas comidas que antes había tenido Jesús con sus amigos y con pecadores pudieron mostrar su voluntad de permanecer así unido a los suyos de una manera salvífica. El sacramento de la *penitencia*, además de en las palabras explícitas de perdón del Señor (cf. Mc 2,5), tiene precisamente un apoyo en los mentados banquetes de Jesús con los pecadores: Jesús perdona al hombre atrayéndolo a su comunión. Por lo que hace a la *confirmación* habría que referirse a las manifestaciones de Jesús que expresan su peculiar relación con el Espíritu divino y su propósito de conferir el Espíritu (en el bautismo de Jesús se representa a su vez simbólicamente el descendimiento del Espíritu sobre él). La *unción de los enfermos* tiene sus raíces en las curaciones de Jesús, que a veces se acompañan de gestos simbólicos, y en el envío de los discípulos también para curaciones en las que éstos aplicaron una unción con aceite (cf. Mc 6,13). También los sacramentos del *orden* y del *matrimonio* pueden apoyarse en ciertos detalles históricos: Jesús, por ej., llama a los doce, seleccionándolos entre varios otros, otorgándoles poderes especiales y enviándolos en su nombre (cf. Mc 6,6*b*-13), y proclama su profundo interés por la unión matrimonial, que él sitúa en el horizonte del inminente reino de Dios (cf. Mt 19,3-12).

2) Para la historia general de la teología es evidente que los sacramentos tienen que proceder de Jesucristo. Al ser signos eficaces de la gracia no

pueden ser creados por el hombre; solo Dios es el Señor soberano de la gracia y eso quiere decir que sólo él puede disponer de su autocomunicación. Pero la explicación de ese origen es distinta. Agustín, por ejemplo, defendía una explicación más bien mística: del costado abierto del Señor brotaron los sacramentos junto con la Iglesia. Tomás de Aquino, en cambio, querría ver los sacramentos instituidos directa y explícitamente por Jesús. Sin embargo, para varios de los sacramentos se remite a una tradición apostólica no escrita. Otros teólogos medievales, como Buenaventura, se dan por satisfechos en algunos sacramentos con una institución mediata, que los apóstoles habrían llevado a cabo por mandato de Jesús. Pero se impuso la concepción tomista, que también hicieron propia los reformadores, estableciendo en consecuencia sólo el bautismo y la cena del Señor como sacramentos conformes con la Escritura.

3) En el mismo plano histórico establece el concilio de Trento: «Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva alianza no fueron instituidos todos por Jesucristo, Nuestro Señor, o que son más o menos de siete..., sea anatema» (Dz 844, DS 1601). Con esta formulación relativamente cauta queda en cualquier caso establecida una institución de los sacramentos «directa e inmediata», en la que se insistió después durante largo tiempo (cf. el decreto *Lamentabili* de 1907; Dz 2039s, DS 3439s), pero que no puede considerarse como doctrina de fe obligatoria.

4) La consideración exegética de que resulta problemática una conexión puramente histórica de todos los sacramentos con unos actos institucionales de Jesús podría suscitar también en las Iglesias de la reforma una vez más el problema de si no podría atribuirse al espíritu de Jesús otros desarrollos neotestamentarios, y aun posteriores al NT, y que por lo mismo serían vinculantes.

5) Que los sacramentos como signos eficaces de la gracia tengan que provenir de Jesucristo es también hoy una evidencia teológica. K. Rahner ha intentado resolver las dificultades exegéticas e históricas (por ej., los cambios que se han dado en la historia con ciertos sacramentos) mediante una teoría propia: Jesús ha instituido los siete sacramentos al fundar el *sacramento universal* o radical de la Iglesia. Los distintos sacramentos son autorrealizaciones cualificadas de la Iglesia, a la que Rahner califica de *sacramento originario*, y con la Iglesia fundó Jesús los distintos sacramentos. Esta teoría encontró enorme eco y también grandes críticas, como la pregunta por ejemplo de si es más fácil demostrar la fundación directa de la Iglesia por el Jesús histórico. Persiste, pues, la irrenunciable tarea (que la exégesis puede resolver) de fijar los sacramentos (y la misma Iglesia) en la vida y ministerio de Jesucristo. Los datos exegéticos pueden demostrar, en efecto, que los sacramentos se fundan de hecho en Jesús. La teoría de Rahner puede aclarar perfectamente la conexión íntima entre sacramentos e Iglesia, entre Iglesia y Jesucristo, así como entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado. Porque la Iglesia no sólo se remonta al Jesús histórico, sino que es y se mantiene a la vez como el sacramento del Señor exaltado, por lo que pudo

realizar de manera obligatoria las intenciones de Jesús respecto de una mediación salvífica simbólica y sacramental, acomodándolas a las situaciones vitales de los hombres.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, p. 59-69; *b*) A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 33-38; H.-J. KLAUCK, *Die Sakramente und der historische Jesus*, WiWei 47 (1984) 1-11; M. TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Würzburgo 1980.

GÜNTER KOCH

INTERCOMUNIÓN. → Ecumenismo, → eucaristía, → orden (sacramento del). Es un concepto un tanto vago e impreciso, que en la discusión oficial designa la cuestión de la comunión plena o limitada en la celebración eucarística, y si se permite la comunión entre las Iglesias o comunidades eclesiales separadas. Puede comprender, por tanto, hechos tan diversos como la permisión limitada o general de la comunión (comunión abierta) por parte de una Iglesia, la permisión recíproca y acordada entre dos o más Iglesias y, finalmente, la intercelebración de la eucaristía común o alternante por clérigos de las diferentes Iglesias.

1) Es evidente que las cuestiones que hoy plantea la intercomunión no pueden buscarse directamente en el NT. De todos modos conviene recordar que la comunión eucarística neotestamentaria está en relación muy estrecha con la unidad de la comunidad o de la Iglesia (cf. 1 Cor 10,16s), ya que no sólo destaca esa unidad sino que la produce realmente (cf. Ef 4,4s: «*Un* cuerpo y *un* Espíritu... *un* Señor, *una* fe, *un* bautismo...»).

2) El concepto de intercomunión saltó a la discusión pública con los comienzos del movimiento ecuménico en 1867, y desde entonces es uno de los puntos en que ha cristalizado el problema de la unión de las Iglesias separadas, aunque introduciendo en la discusión teológica conceptos equivalentes cada vez más diferenciados. Justamente se llama la atención una y otra vez sobre la relación existente entre medida «en la comunión eucarística» (así las declaraciones convergentes de Lima) y concepción de la Iglesia. La discusión teológica, alentada por el magisterio (véase n.° 3), está en plena marcha para dilucidar lo que comporta la intercomunión. Y en ella puede verse que los argumentos de la misma, y muy especialmente las declaraciones oficiales de la Iglesia, no siempre tienen un carácter dogmático sino que son de índole pastoral o disciplinaria.

3) Oficialmente la Iglesia católica ha tomado posiciones sobre todo en el Vaticano II. Se abre campo a unas dimensiones relativamente altas de comunión eucarística respecto de las Iglesias orientales (OE 27). No sucede lo mismo con las Iglesias de la reforma protestante, que, «sobre todo a causa de la ausencia del sacramento del orden, no han conservado la realidad

INTERCOMUNIÓN

Diferencias terminológicas (Comisión para la Fe y la Constitución de la Iglesia, 1969) y reglamentación católica

Designación	*Alcance*	*Reglamentación en la Iglesia católica*
Comunión eclesial *(communio)*	Plena comunión en la cena, sin ninguna diferenciación	No se acepta con ninguna otra Iglesia
Intercelebración	Permisión recíproca a los ministros de otra confesión para dirigir la celebración eucarística	No es posible
Celebración común	Los ministros de diferentes confesiones celebran conjuntamente (en concelebración) la liturgia	Posible por lo que respecta a la liturgia de la palabra, pero no en las celebraciones eucarísticas
Permiso limitado para la cena (comunión abierta)	Por motivos pastorales y de manera excepcional se les permite a los fieles de otras confesiones el que participen en la recepción eucarística, y a los fieles propios se les permite esa recepción en otras confesiones	En determinadas condiciones pueden: *a)* los no católicos acceder a la eucaristía en la Iglesia católica; *b)* los católicos recibir la eucaristía en las Iglesias en las que según la concepción católica se celebra válidamente la eucaristía (= Iglesias orientales): cf. CIC canon 844, § 2-4
Permiso general	A todos los miembros, bautizados y capaces de participar en la cena, de las otras Iglesias se les permite la recepción de la eucaristía	No se otorga
Recíproca (intercomunión en sentido restringido)	Acuerdo entre dos Iglesias para permitir a todos los miembros de una Iglesia que reciban la eucaristía en la otra Iglesia	No existe

originaria y completa del misterio eucarístico», aunque por otra parte la cena protestante representa una realidad salvífica de la fe (UR 22). El *Directorio ecuménico* (1967) ha concretado más esa actitud fundamental y el CIC ha sacado las consecuencias canónicas (canon 844). En determinadas condiciones existe de acuerdo con ello una intercomunión por parte católica con las Iglesias orientales, cosa que por lo demás no acepta la Iglesia ortodoxa griega. Otros cristianos sólo pueden recibir la eucaristía en casos de necesi

dad, cuando confiesan la fe correspondiente. Los católicos no pueden participar en la cena protestante.

4) No es necesario explicar que el problema de la intercomunión es de capital importancia para la unidad de la Iglesia. Pero tanto en el plano teológico como en la práctica son necesarias otras aclaraciones (por ej., en la cuestión del ministerio) y desarrollos para lograr ese objetivo. La Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania permitió sin embargo a los católicos en 1975 la participación en la cena, a la vez que llevaba a cabo una apertura.

5) Teológicamente se discute sobre todo el problema de si la eucaristía ha de ser simplemente signo de la unidad existente y no también instrumento de la unidad que ha de establecerse, al igual que la misma Iglesia es «signo e instrumento» de la unión con Dios.

Como ambas cosas son ciertas y han de equilibrarse de continuo, será necesario que vaya un poco por delante la comunión eucarística (hospitalidad), adelantándose a la unidad que ha de realizarse en el plano teológico y en la realidad vital. Esto necesitará, sin embargo, en cada caso de la confirmación disciplinaria de la Iglesia, la cual a su vez debería mantenerse flexible. Las declaraciones convergentes de la Comisión para la Fe y la Constitución de la Iglesia del Consejo Ecuménico de las Iglesias de Lima (1982) adoptan esta fórmula cauta: «La comprensión recíproca fundamentalmente mayor a que se ha llegado, y que tiene su expresión en la presente declaración, podría permitir a algunas Iglesias una mayor participación recíproca en la comunión eucarística, y acercarse así al día en que el pueblo dividido de Cristo vuelva a reunirse de una manera visible en torno a la mesa del Señor» (*Eucharistie*, n.º 33).

Bibliografía. TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, p. 171-183, 185s.

GÜNTHER KOCH

INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS. → Cristología, → historia e historicidad, → Jesús histórico, → soteriología. *En un sentido amplio* se entiende por estudios sobre la vida de Jesús el esfuerzo por exponer la vida de Jesús o una teología de la misma sobre la base de una reflexión teológica y/o espiritual sobre las fuentes del NT y su entorno. Aquí habría que contar todos los ensayos tendentes a una presentación de Jesucristo precientífica o ajena a la ciencia (desde el punto de vista actual acerca de la historiografía). *En sentido estricto y propio* se entiende por tales estudios la investigación histórico-crítica, que ha desarrollado sobre todo los múltiples métodos de una exégesis histórico-crítica sirviéndose cada vez más de los mismos.

1) El NT se remonta, especialmente en los Evangelios, a la vida de Jesús

anterior a los acontecimientos pascuales; pero no tiene ningún interés biográfico sino teológico.

2) La investigación y estudio en sentido amplio siempre se ha dado. Cabría mencionar, por ejemplo, el *De consensu evangelistarum* (ha. 400) de Agustín; las *Meditationes vitae Christi* (siglos XIII-XIV), la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (1470) o *Der Herr* (*El Señor*; 1937) de R. Guardini. Pero la investigación propiamente dicha se hace por vez primera dentro del espíritu de la ilustración y del racionalismo en busca del «Jesús de la historia como auxiliador en la lucha de liberación del dogma» (Schweitzer, 4), como pretendían por ejemplo Reimarus († 1768) o D.F. Strauss († 1874), aunque también con el deseo de abrir a los coetáneos ilustrados un nuevo acceso a la fe cristiana y cristológica mediante una interpretación histórica, como quería F. Schleiermacher († 1834), el primer profesor que en los años 1819-1832 dictó lecciones académicas sobre la vida de Jesús. En su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* A. Schweitzer († 1965) hizo patentes las aporías a que habían llegado los estudios liberales e historicorreligiosos del siglo XIX. Según él, «cada época de la teología encontró sus ideas en Jesús..., y cada uno lo creó de acuerdo con la propia personalidad». Con ello señalaba ya el motivo por el que fracasaron tales estudios: el dogma de la Iglesia fue suplantado por el espíritu de la época, la visión del mundo o la precomprensión de cada uno de los investigadores. Ni siquiera los ensayos del propio Schweitzer y de los autores más recientes escapan a ese fallo en su presentación de Jesús. De ahí que prevaleciera el criterio de que no se podía escribir una vida de Jesús. Una teología exclusivamente kerigmática (la de R. Bultmann y sus discípulos) llegó incluso a considerar como teológicamente inadmisible la cuestión del Jesús histórico. Sin embargo, a partir de 1950, poco más o menos, se plantea la «nueva cuestión» acerca de Jesús, y ahora en concreto acerca del Jesús histórico, iniciándose un nuevo florecimiento de la investigación en sentido estricto, en la que participan también notablemente algunos exegetas católicos (F. Mussner, R. Pesch, R. Schnackenburg, H. Schürmann, W. Trilling, A. Vögtle, etc.).

3) El magisterio afrontó el cuestionamiento moderno sólo de forma titubeante por ver en él el peligro de una disolución de la fe. De ahí que, no obstante la valoración cauta y positiva de las modernas ciencias bíblicas por parte de la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII (Dz 1941-1953, DS 3280-3294), el papa Pío X reaccionó en la llamada crisis del modernismo de forma negativa y condenatoria con el decreto *Lamentabili* (1907; Dz 2027-2038, DS 3427-3438) y con la encíclica *Pascendi* (1907; Dz 2072-2101, DS 3475-3500). Pío XII valora en su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) el esfuerzo realizado en busca del sentido literal de la Sagrada Escritura, así como la importancia de los géneros literarios (Dz 2292-2294, DS 3826-3830). Con la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* (1964) se acabó aceptando los nuevos métodos exegéticos, incluso respecto de la investigación historicocrítica sobre Jesús; esta actitud la refrendó el Vaticano II (DV 19). En el documento *De Sacra Scriptura et*

SINOPSIS SOBRE LA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA VIDA DE JESÚS
(según Schierse, 32)

Mentalidad de la época/ Visión del mundo	*Intención de Jesús*
Racionalismo	Maestro de la virtud y de una religión natural
Idealismo (David Fr. Strauss)	Jesús mero punto de cristalización de una más alta formación de mitos, de verdades eternas
Liberalismo (Adolf v. Harnack)	Anuncio de una fe pura en Dios Padre y de una moral eximia
Historicismo/Escatologismo (Albert Schweitzer)	Anuncio del inminente fin del mundo y del nuevo eón (ética provisional)
Judaísmo moderno (J. Klausner)	Interpretación más liberal de la Ley, verdadera piedad judía
Socialismo (R. Eisler)	Liberación social revolucionaria del yugo de Roma
Existencialismo (R. Bultmann)	Llamamiento a la decisión por la «autenticidad»

christologia (1983) de la Pontificia Comisión Bíblica se trata entre otros también el tema de la investigación sobre Jesús de acuerdo con los avances metodológicos y se presenta un esbozo de sus resultados (2.2.1).

4) En los estudios actuales sobre la vida de Jesús se comprende como algo evidente la colaboración ecuménica. Las distintas posiciones en cuestiones objetivas apenas están condicionadas por la respectiva confesión. Por lo demás, a la tradición y dogmática católica sobre tales estudios no pueden serle indiferentes el dogma cristológico, ni una enseñanza coherente al respecto (singularidad de la pretensión de Jesús, su conocimiento acerca del significado salvífico de su propia muerte, virginidad de María, etc.).

5) Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que los estudios liberales del siglo XIX, así como los más recientes acerca de la investigación histórica sobre Jesús, han promovido una serie larga de resultados positivos, que forman el estrato fundamental de la moderna exégesis científica. También se ha dilucidado definitivamente que sólo existe un acceso hasta el Jesús histórico a través de los escritos neotestamentarios, los cuales sin embargo no son fuentes históricas neutrales, sino que constituyen otros tantos testimonios de la fe en el Jesús histórico como Cristo resucitado. De ahí que en cada investigación sobre la vida de Jesús haya que tomar conciencia de la tensión y polaridad inevitable en historia y fe. La fe en Cristo sin hacer referencia y sin vincularla con la historia de Jesús no podría distinguirse de la gnosis, la mitología y la ideología. Pero también una exposición aislada del Jesús histórico sería unilateral y estaría en contradicción con el NT,

porque con la resurrección de Dios no solo ha legitimado la historia de Jesús (su mensaje, conducta vital y destino), sino que también ha ocurrido algo cualitativamente nuevo toda vez que desde entonces Jesús (su persona y su obra) está presente en la comunidad de una manera nueva (en el Espíritu Santo). Sólo a través de la resurrección queda definitivamente al descubierto *quién fue y es* Jesús. Hay que destacar que la cuestión del Jesús histórico tiene una importancia teológica, porque la fe en Cristo permanece ligada para siempre con la realidad histórica de Jesús y tiene por tanto un interés fundamental en el Jesús histórico.

En la dogmática la investigación reciente ha llevado a una nueva reflexión sobre los fundamentos de la cristología y la soteriología. Sólo en el marco dado por el NT podrá desarrollarse una «cristología de la mutua correspondencia entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado y exaltado; por ello es necesario mantener tanto la función indispensable del planteamiento histórico como la importancia esencial de la resurrección para tal desarrollo.

Para la investigación actual el problema básico es el de establecer las relaciones entre historia prepascual de Jesús y *kerygma* postpascual, a fin de dilucidar con ayuda del estudio sobre el Jesús histórico la recepción de las tradiciones (con su transformación) acerca de ese Jesús en el *kerygma* (o tradición confesional). Por ello la comprensión profunda del Jesús prepascual (y de la primitiva predicación cristiana) depende esencialmente de la fe en que Jesús es el Cristo. Queda por ver si el instrumental crítico logrado hasta ahora puede ampliarse de forma responsable o si algunas exclusiones o alternativas problemáticas conducen a nuevos tabúes científicos. Aquí habría que pensar en concreto en el enjuiciamiento que hace R. Pesch, apartándose ciertamente del consenso de los investigadores, de la tradición de la cena y de la interpretación de la muerte de Jesús; en el intento, controvertido entre los especialistas, de los hermanos Feneberg de escribir no sólo un libro sobre Jesús, sino una vida de Jesús recogiendo todo el material crítico o un replanteamiento de la «psicología» de Jesús como el empleado por H. Schürmann en sus trabajos para *entender* su muerte.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 30-44; F.J. SCHIERSE, *Cristología*, Herder, Barcelona 1983, 23-55; W. TRILLING, *Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung*, en F.J. SCHIERSE (dir.), *Jesus von Nazareth*, Maguncia 1972, 187-211; F. HAHN, *Exegese und Fundamentaltheologie*, ThQ 155 (1975) 262-280; J. PFAMMATTER, *Katholische Jesusforschung im deutschen Sprachraum*, ThBer 7 (1978) 101-148; *b)* A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tubinga [2]1913, [6]1951; H. RISTOW, K. MATTHIAE (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960; J.H. FITZMYER, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1965; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona [4]1985; R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu*, Gotinga 1967; K. KERTELGE (dir.), *Rückfrage nach Jesus*, QD 63, Friburgo de Brisg. 1974; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* II, Munster 1974, E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, Friburgo de Brisg. 1975; W. THUSING, *Die neutestamentlichen Theo-*

logien und Jesus Christus I, Düsseldorf 1981; P.-G. MÜLLER (ed.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, Stuttgart 1987; c) W.G. KÜMMEL, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, ed. por H. MERKLEIN, BBB 60, Bonn 1985; H. LEROY, *Jesus. Überlieferung und Deutung*, EdF 95, Darmstadt 1978; R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, QD 80, Friburgo de Brisg. 1978; R. y W. FENEBERG, *Das Leben Jesu im Evangelium*, QD 88, Friburgo de Brisg. 1980; H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich, Jesu Geschick*, Friburgo de Brisg. 1983.

LOTHAR ULLRICH

JERARQUÍA. → Orden (sacramento del). Jerarquía (del griego *hiera arkhe* = origen —o también dominio, orden— sagrado) designa el entramado y ordenamiento de los ministerios eclesiásticos.

1) En el NT hay testimonios de la coexistencia de ministerio y comunidad, así como la coexistencia de diferentes servicios, cuyos inicios pueden captarse, sin que aparezca todavía el concepto de jerarquía.

2) El impulso más decisivo para la elaboración de una doctrina sobre la jerarquía se debió sobre todo a Dionisio Areopagita, que presentó el entramado del cosmos celeste y eclesiástico como una «jerarquía» (*Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*). Ahí la tríada juega un papel decisivo como principio estructural. La «jerarquía celeste» comprende tres veces tres grupos de ángeles, mientras que la «jerarquía eclesiástica» abarca, de una parte, al obispo, el sacerdote y el diácono y, de otra, a los monjes, los seglares y los catecúmenos. La jerarquía eclesiástica saca su rango y fuerza simbólica del hecho de que es la imagen presente de la jerarquía celestial. La importancia de la jerarquía eclesiástica se puso fuertemente de relieve en la Iglesia católica como respuesta a su relativización por obra de los reformadores protestantes del siglo XVI. Y ésa es la tendencia que se ha mantenido hasta el presente, aunque con la introducción de acentos nuevos.

3) El Vaticano II (sobre todo en LG III) describe la «constitución jerárquica de la Iglesia», en la que presenta el triple ministerio (obispos, sacerdotes y diáconos) como una realidad que se remonta a los tiempos apostólicos. Existe *ab antiquo* (LG 28), siendo por lo mismo de importancia capital y permanente. Según LG 8 la constitución jerárquica de la Iglesia está íntimamente conectada con su sacramentalidad. La esencia de la Iglesia, que consiste en ser cuerpo de Cristo bajo el propio Cristo como su cabeza, se refleja precisamente en su estructura eclesiástica, cuya forma concreta hunde sus raíces en la Biblia y en la Iglesia antigua. El CIC trata por vez primera de la jerarquía en los cánones 330-572 (papa, obispos, cardenales, concilios, sínodos) y después en los cánones 1008-1054 bajo el título de «ordenación» (en la que sólo entran obispos, presbíteros y diáconos). Ahí se indica la necesidad de distinguir en la Iglesia entre la «jeraquía de orden» y la «jerarquía de ministerios». A esa doble jerarquía responde la tradicional distinción entre potestad de orden y potestad pastoral. En la «jerarquía de minis-

terios» hay que pensar en el complejo entramado de la administración y de la potestad rectora en la Iglesia, un entramado condicionado en gran parte por la historia, mientras que la «jerarquía de orden» se centra en el ministerio con sus tres grados, que se transmite con el sacramento del orden sacerdotal. El Vaticano II ha querido poner de relieve la «jerarquía de ministerios» y la «jerarquía de orden» en su estrecha conexión, en cuanto que se califica a la ordenación como fuente de potestad (LG 21), pero sin que por ello se supere la doble división de la jerarquía eclesiástica.

4) En las Iglesias protestantes no se emplea este concepto de jerarquía.

5) A la Iglesia se le presentan nuevos cometidos por el hecho de que los seglares o laicos ya no quieren ni deben ser meros destinatarios de la jerarquía sino interlocutores de la misma.

Bibliografía. *a)* K. MÖRSDORF, *Einheit in der Zweiheit*, AkathKR 134 (1965) 80-88; ídem, *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat*, ibíd., 88-97; *b)* R. ROQUES, *L'univers dionysien*, París ²1983; *c)* H. DOMBOIS, *Hierarchie*, Friburgo de Brisg. 1971.

WERNER LÖSER

JERARQUÍA DE VERDADES. → Dogma y declaración dogmática, → hermenéutica, → verdad de fe. La expresión es una fórmula para señalar el hecho de que todos los dogmas son ciertamente igualmente vinculantes y que todas las declaraciones de fe son verdaderas, pero tienen distinta importancia y peso de acuerdo con la proximidad de su contenido al fundamento trinitario y cristológico de la fe cristiana.

1) El lector de la Sagrada Escritura percibe con toda claridad que la abundancia de acontecimientos y afirmaciones allí contenidos tiene como centro interno la revelación de Dios en la historia, que alcanza su punto culminante en Jesús de Nazaret. Explícitamente se mencionan en el NT unas afirmaciones de capital importancia a las que va ligada la fe, como son la existencia de Dios y su función judicial (Heb 6,2) o la resurrección de Jesús (1Cor 15,17-19). Un catálogo desarrollado de «enseñanzas fundamentales» lo proporciona Heb 6,1s (conversión, fe en Dios, bautismo, imposición de manos, resurrección de los muertos, juicio eterno). En el llamado concilio de los apóstoles se resuelve la controversia acerca de la necesidad de la circuncisión para los cristianos procedentes de la gentilidad reclamándose a la voluntad universal y salvífica de Dios, una verdad que está por encima de las pretensiones de la Ley judía (Act 15,13-20; cf. Gál 2,6-10). Asimismo en la controversia sobre el posible consumo de las carnes ofrendadas a los ídolos, Pablo pone el mandamiento del amor por encima de la libertad cristiana (1Cor 8,1-13).

2) Con el desarrollo y la penetración crecientes de la revelación se plantea bajo diferentes aspectos y con distintas fórmulas el problema del estable

cimiento de una regla de fe equilibrada en su fondo y forma. Ya los padres de la Iglesia conocen la distinción entre substancia de la fe, que se fija en la *regula fidei* vinculante, y las exposiciones de la misma que contribuyen a una comprensión más profunda y que están abiertas a un debate libre (por ej., Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,3). Eso va unido a la búsqueda de un «principio dogmático», cuyo tenor literal suena así en Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre viviente» (*Adv. haer.* III, 20,2). En la edad media Tomás de Aquino distingue los *credibilia, de quibus est fides secundum se*, y los *credibilia in ordine ad aliud* (*S. th.* II-II, 1,6, ad 1), y su principio básico reza así: *Deus sub ratione deitatis,* «Dios bajo el aspecto de su divinidad» (*S. th* I, 1,7). En la época posterior a la reforma los teólogos católicos hacen suyos los intentos protestantes de encontrar un «centro de la Escritura» (véase n.º 4), como una tentativa por llegar a una reducción de la fe, abocada de continuo al despliegue cuantitativo de la doctrina por medio de las «conclusiones teológicas».

Sólo con la escuela de Tubinga, que establece como principio fundamental la doctrina del reino de Dios, cobra renovada vigencia la problemática de la jerarquía de verdades. M.J. Scheeben (*Los misterios del cristianismo*, [4]1964) reduce todas las verdades de fe a nueve principios básicos y éstos al misterio de la Trinidad. Entre otras cosas se echa de ver el conocimiento latente de que es posible una estructuración de la fe en los intentos por dividir los dogmas en generales y en especiales, en necesarios para la salvación o no necesarios, y en las tentativas por cualificar los axiomas de fe de acuerdo con su grado teórico de certeza (cualificaciones teológicas, notas, censuras: → magisterio eclesiástico). En la práctica, ese conocimiento se advierte en las reflexiones acerca de qué «puntos principales de la fe» hay que recoger en los catecismos. Al presente eso se refleja en la discusión acerca de una nueva formulación de las confesiones de fe y en la búsqueda de una «fórmula de fe breve».

3) En los tiempos modernos el magisterio eclesiástico ha dado impulsos decisivos en este punto, hablando primero de una «conexión de los misterios de la fe», que supone una división de los mismos (Vaticano I: Dz 1796, DS 3016); más tarde lo ha hecho sobre todo en el Vaticano II, que en UR 11 establece: «Al confrontar las doctrinas, recuerden (los teólogos católicos) que existe un orden o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica, porque es diversa su conexión con el fundamento de la fe.» Como tales se mencionan en UR 12 el dogma trinitario y el cristológico, en estrecha conexión con la fórmula básica del Consejo Mundial de las Iglesias (véase n.º 4). La resolución sobre la *Ecumene*, del sínodo general de los obispos de la República Federal de Alemania ha vuelto sobre ese tema (3.2.3).

4) El propósito fundamental de la reforma protestante fue la concentración de la fe en torno a un eje desde el que llevar a cabo la renovación de la Iglesia. Lutero lo vio en la doctrina de la justificación (*homo reus et perditus et deus iustificans et salvator*, el hombre reo y perdido, y Dios que justifica y salva: WA 40,2, 328); esta doctrina es para él el «centro de la Escritura» y

«el canon dentro del canon». Por motivos de controversia teológica los luteranos de los siglos XVI y XVII reúnen los «artículos fundamentales» (para G. Calixt el fundamento es el *consensus quinquesaecularis*, es decir las resoluciones doctrinales de los cinco primeros siglos de la Iglesia). En la hora presente los participantes en el diálogo ecuménico, incluida también la Iglesia católica (véase n.º 3), han reconocido que el principio de la jerarquía de verdades señala un camino para la comprensión y la reconciliación mutuas. El Consejo Ecuménico de las Iglesias presentó una fórmula básica (en 1948, ampliada en 1961), cuya aceptación es requisito indispensable para pertenecer al mismo. En dicha fórmula el Consejo se entiende como «comunión de Iglesias, que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador conforme a la Sagrada Escritura, y que de común acuerdo se esfuerzan por llevar a cabo aquello para lo que han sido llamadas, para gloria de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo». El informe de Malta estableció (1972) que entre la idea de la jerarquía de verdades y la que se refiere a un «centro de la Escritura» no existe ninguna contradicción de principio.

5) En la fórmula de la jerarquía de verdades el término «verdades» significa las verdades de fe concretas como elementos de la doctrina cristiana, mientras que la «jerarquía» indica las estructuras y matices de tal doctrina, en virtud de las cuales la fe constituye una unidad objetiva, que se expresa en un lenguaje múltiple y que, entre otras cosas, legitima también un pluralismo en la teología. Sin embargo no se trata tanto, como sugiere la imagen de jerarquía, de un ordenamiento por categorías cuanto de un *entramado racional* en el que se da un centro, un núcleo, un fundamento que sirve de apoyo. Así, pues, el principio de la jerarquía de verdades no es un modelo de reducción ni un principio de selección numérica que se tiene a mano, sino un principio interpretativo, que cabalga sobre la idea de que todos los contenidos de fe aclaran en definitiva la revelación de Dios, tal como se ha realizado en Jesucristo en el Espíritu Santo para la salvación de los hombres. De ahí que, por su misma esencia, la fe no sea un sistema de principios, aunque necesite de los mismos, sino el modo con que el cristiano por la acción del Espíritu llega a Dios en Cristo; es decir, es un acontecimiento que se orienta a una meta única. Por eso el centro de la fe cristiana es el dogma trinitario junto con el cristológico en una orientación antropológica. El conocimiento de una jerarquía de verdades no sólo se demuestra como un principio hermenéutico fecundo dentro de la dogmática, sino también como instrumento de la proclamación de la fe con una orientación misionera y como regla dialógica en las conversaciones ecuménicas, para diferenciar desde el evangelio los contenidos vinculantes de las tradiciones legítimas pero sin una obligatoriedad universal.

Bibliografía. *a)* H. FRIES, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987; *b)* U. VALESKE, *Hierarchia veritatum*, Munich 1968; *c)* G. THILS, *Hierarchia veritatum (Decret sur l'oecumenisme, n.º 11)*, RTL 10 (1979) 209-215.

WOLFGANG BE[illegible]

JESÚS HISTÓRICO. → Cristología, → humanidad de Jesús, → misterios de la vida de Jesucristo, → pasión y muerte de Jesucristo, → reino de Dios, → soteriología. «Jesús histórico» es una fórmula teológica condensada para referirse a los datos acerca de Jesús de Nazaret anterior a la Pascua que nos constan con una cierta o gran probabilidad histórica, y que se han reconstruido sobre todo a partir de los Evangelios sinópticos con ayuda del método histórico-crítico. Así, pues, en sentido estricto habría que distinguir lo que hoy entendemos por la cuestión del Jesús histórico de la cuestión que siempre ha interesado a los creyentes acerca del «Jesús terreno», en contraposición al «Señor exaltado» y glorificado.

1) Mediante una reconstrucción que va remontándose en el tiempo es posible llegar a las tradiciones más antiguas (anteriores a los Evangelios), en las que se conservaron el mensaje y la vida cotidiana de Jesús, su destino y su misterio. Objetivamente se trata, por tanto, de liberar el mensaje originario de Jesús (*ipsissima vox*) y su propósito (*intentio Iesu*) así como sus hechos (*ipsissima facta*), y presentarlos partiendo de los escritos creyentes del NT, que están marcados por el acontecimiento pascual.

No es posible exponer una *cronología* de la vida de Jesús con una suprema seguridad histórica. Cabe, sin embargo, y a pesar de las muchas incongruencias marginales que se apoyan en las distintas posibilidades de datación de las fuentes del NT y exteriores al mismo, presentar por lo que respecta a las fechas clave de la vida de Jesús estos datos en los que coinciden los investigadores: Jesús padeció bajo Poncio Pilato la muerte de cruz el viernes 7 de abril (= 15 ó 14 de nisán) del año 30; el tiempo de su actividad pública, que hay que prolongar a dos o tres años, coincidió con los años 27-30; y había nacido a finales del reinado de Herodes el Grande, que murió el año 4 a.C.

Por lo que hace a la *geografía*, la vida y ministerio de Jesús se desarrollaron principalmente en Galilea. El origen de Nazaret, que está bien certificado en el NT, puede considerarse como históricamente seguro, precisamente por lo que supuso de «lastre» para el propio Jesús y para la misión posterior (cf. Jn 1,46). Hasta qué punto más tarde se considera Cafarnaúm como «su casa» (cf. Mc 9,1), sigue siendo objeto de discusión. Tampoco puede considerarse como históricamente seguro que fuera Belén (a pesar de Mt 2,1; Lc 2,4.11) el lugar de nacimiento de Jesús, si se tiene en cuenta el género literario de los relatos de la infancia. En lo que se refiere a su ministerio público, no es posible reconstruir una ruta de viajes, prescindiendo de las subidas a Jerusalén y sus estancias en la capital. Hoy se admite en general que la presentación joánica con al menos *tres* viajes a Jerusalén es más verosímil que la exposición de los Sinópticos montada sobre una *única* estancia en la ciudad santa.

Al comienzo del *ministerio público* de Jesús hay que situar su bautismo por parte de Juan, que por lo que respecta a su núcleo histórico se cuenta entre los datos seguros, precisamente por resultar difícil para la conciencia creyente de los discípulos: ¿Cómo puede recibir un bautismo penitencial

para el perdón de los pecados quien no ha cometido pecado? (Mc 1,4). En el movimiento baptista se sitúan los comienzos de Jesús; sólo que Jesús vivió y predicó de manera distinta a como lo hizo Juan Bautista, y no llevó la forma de vida ascética y penitencial de su precursor (Mt 11,18s; Mc 2,19*a*). Jesús no se integró en ninguno de los movimientos del judaísmo coetáneo (como fueron los movimientos de esenios, fariseos y saduceos). En ese sentido, fue siempre un «marginado» que actuó por cuenta propia.

Ahí se advierte ya el misterio de su persona, que va indisolublemente ligado a su *mensaje del reino de Dios* y que resplandece en su *forma de vida*. Es verdad que su predicación se parece a la del Bautista, pero la supera. En primer término no figura el obrar del hombre, sino la proclamación del Dios santo como padre amoroso. Es necesario creer en ese amor incondicional de Dios y vivir en consecuencia. El núcleo de su mensaje es *teo*lógico: la manera con que Jesús habla de Dios y sus relaciones con él marcan el mensaje de la *basileia* (reino/reinado) y lo diferencian de todos los tipos equiparables del discurso escatológico y apocalíptico. Así se echa de ver especialmente en la oración de Jesús: «Padre... venga tu reino» (Lc 11,2*ac* y par). Las metáforas del paño sin batanear y del vino nuevo (Mc 2,21s y par) muestran la novedad absoluta y el comienzo radical que llega con él, según él mismo proclama. Según las parábolas del grano de mostaza (Mc 4,30-32 y par) y de la levadura (Mt 13,33/Lc 13,20), el reino de Dios está en acción constante; se trata de un proceso imparable que ya ahora está en marcha. Esa novedad es tiempo de alegría; el reinado de Dios convierte el presente en una fiesta (Mc 2,19). Está «entre vosotros» (Lc 17,2) y se realiza allí donde los hombres lo aceptan y cumplen la voluntad de Dios. Tal vez pertenece también a este marco el llamado *logion* de la violencia (Mt 11,12/Lc 16,16*b*), según el cual la *basileia* sufre violencia (¿es impedido?). Es también un don, otorgado especialmente a los pequeños, los descarriados y los «pobres», a los que se llama bienaventurados (Lc 6,20*b*s y par). Quien lucha por el reino obtiene todo lo demás (Lc 12,31). Se comprende también por ello el precepto de la renuncia a la venganza (Lc 6,29). Cuando Jesús pone en relación el reinado de Dios con su actividad exorcista (Lc 11,20/Mt 12,28), tal vez pueda verse ahí su función como mediador de la salvación escatológica; el señorío de Dios se hace realidad en medio de los que han sido sanados y participan de esa salvación escatológica.

En la actividad exorcista o carismática de Jesús (→ milagro) se demuestra la credibilidad de su mensaje y se hace patente que aquí «hay alguien mayor que Jonás» (Mt 12,41s) y «mas que un profeta» (cf. Mt 11,9 y par). Su mensaje encuentra así acreditación en su forma de vida como una «predicación de hechos».

Hay otros dos datos históricamente seguros y dignos de mención. Jesús se interesó efectivamente por los *descarriados y pecadores*, pues, de lo contrario, no se le habría reprochado que era «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19*a*/Lc 7,34*a*). También se puede hablar de un «inconformismo» de Jesús, porque, por una parte, se alzó contra una exposición legalista

de la Ley (por ej., el precepto del sábado, Mc 2,27) y, por otra, abogó por un ahondamiento en el espíritu de la Ley (como en el precepto del amor a los enemigos, Mt 5,43s/Lc 6,27s); Jesús formuló y practicó en forma nueva el mandamiento del amor. En segundo lugar hay que recordar *la llamada de Jesús a seguirle* (Mt 8,21s; Lc 9,57-62 y par; Mt 10,21 y par); el círculo prepascual de los discípulos es un «signo para Israel» (→ discipulado). Cierto que la fundación prepascual del círculo de los doce resulta exegéticamente controvertida; sin embargo, y precisamente en conexión con la traición de Judas, la expresión premarcana «uno de los doce» (Mc 14,34) habla más bien en apoyo del establecimiento de «los doce» por parte del Jesús histórico.

Y es históricamente cierto el *fracaso externo* de Jesús. Si bien muchos admiten como históricamente fiable el título que figuraba encima de la cruz (Mc 15,26: «Rey de los Judíos»), hasta hoy no se explican de manera satisfactoria las circunstancia precisas del proceso de Jesús, ni el motivo de la condena a muerte. Más importante es, sin embargo, la cuestión de si se le puede atribuir al Jesús histórico una «interpretación propia de su muerte». Para ello hay que tener en cuenta que cualquier tentativa de una reconstrucción críticamente segura ha de reunir la muerte en cruz con el mensaje del reino, y que con todos los argumentos convergentes sólo se llega a unas posibilidades grandes de verosimilitud. El intento hasta ahora más convincente (aunque también ha sido combatido) es el realizado por H. Schürmann, que destaca entre otras cosas la peligrosidad y el aire de impotencia que comporta el mensaje del reino, y que por tanto implicaba la posibilidad del fracaso de Jesús y la posibilidad de que fuera condenado a muerte. En virtud de la perspectiva escatológica (Mc 14,25), que puede vislumbrarse en conexión con el banquete de despedida de Jesús y en el contexto de su expectativa de la resurrección, se puede percibir su permanente disposición de servicio hasta la misma muerte («proexistencia mantenida en la agonía») no obstante el fracaso de su mensaje, y así podemos llegar a entender que Jesús, en tanto que mediador de la salvación escatológica, reconociera en su muerte un valor de mediación salvadora.

El *fundamento último* del mensaje de Jesús y de su forma de vida, el fundamento último de su pretensión de mediación salvífica y de su muerte como fuente de vida, hay que buscarlo en sus relaciones con Dios, al que llamaba Padre (Lc 11,2*ac* y par). En las relaciones personales de Jesús con Dios y en sus formas concretas de realización se encuentra el punto de arranque histórico para la cristología y la soteriología posteriores al acontecimiento pascual.

2 y 3) → Investigación sobre la vida de Jesús.

4) La dogmática protestante reconoció muy pronto el problema que planteaba el Jesús histórico y su transcendencia de cara a la cristología (cf. R. Slenczka). También la «nueva cuestión» de Jesús, ahora como cuestionamiento del Jesús histórico, dio origen a nuevas concepciones cristológicas (como en el caso, por ej., de W. Pannenberg), a nuevos planteamientos

metodológicos y hermenéuticos que analizaban a fondo el estado de la investigación sobre Jesús y la cristología provocando un tratamiento más amplio de la autoridad y conducta de Jesús (por ejemplo, en G. Ebeling que habla de un «retorno al origen de la cristología»).

5) Desde la perspectiva de la dogmática católica actual hay que decir ante todo que la investigación histórica y crítica sobre Jesús es capaz de probar ciertamente que se puede dar cuenta y razón de la fe en Jesús, pero no proporciona la certeza y la seguridad propias de esa misma fe. Ésta es una decisión personal del creyente debida a la gracia y que en último análisis se fundamenta en el anuncio del Señor resucitado y exaltado, el mismo que vivió en la tierra y fue crucificado, tal como nos sale al paso en los testimonios creyentes del NT (especialmente de los Evangelios). Por lo mismo, el Jesús histórico no puede convertirse en un «quinto Evangelio» ni en el criterio para juzgar a los otros cuatro. Pese a lo cual, la cuestión del Jesús histórico tiene una función inalienable en el horizonte de la problemática moderna (y en conexión con una cristología de la resurrección de Jesús) con vistas a la fundamentación de la cristología y la soteriología dogmáticas.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 27-144; H. KÜNG, *Christsein*, Munich 1974, 169-331; J. GNILKA, *Wer ist doch dieser?*, Munich 1976; A. VÖGTLE, *Der verkündende und verkündigte Jesus «Christus»*, en J. SAUER (dir.), *Wer ist Jesus Christus?*, Friburgo de Brisg. 1977, 27-91; F. SCHIERSE, *Cristología*, Herder, Barcelona 1983, 23-55; *b)* G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; W. PANNENBERG, *Gründzuge der Christologie*, Gütersloh 1965; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona [4]1985; ídem, *Die Botschaft Jesu*, Friburgo de Brisg. 1978; R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu*, Gotinga 1967; H. SCHÜRMANN, *Das Geheimnis Jesu*, Leipzig 1972; ídem, *Das Gebet des Herrn*, Friburgo de Brisg. [4]1981; ídem, *Gottes Reich, Jesu Geschick*, Friburgo de Brisg. 1983; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* II, Münster 1974; III/1, Münster 1981; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, Friburgo de Brisg. [7]1980; L. GOPPELT, *Theologie des NT* I, Gotinga 1975; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979; K. HILLENBRAND, *Heil in Jesus Christus*, Würzburgo 1982; W. SIMONIS, *Jesus von Nazareth*, Düsseldorf 1985; P.-G. MÜLLER (dir.), *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, Stuttgart 1987; *c)* véase A. KOLPING; H. LEROY, *Jesus*, Darmstadt 1978.

LOTHAR ULLRICH

JUDAÍSMO E IGLESIA. → Canon, → Sagrada Escritura. Son dos realidades diferentes, pero ambas mantienen entre sí numerosos vínculos. Sus relaciones mutuas presentan una gran carga de tensión a lo largo de la historia. Hoy se abre paso una forma de relación más serena.

1) El pueblo judío es uno de los fenómenos más sorprendentes de la historia de la humanidad. Es un pueblo que cuenta ya con una historia de varios milenios a sus espaldas. Fue hacia el año 1000 a.C. lo más tarde cuando, al advenimiento de la monarquía, las «doce tribus» se consti

tuyeron como un pueblo. Pero su peculiaridad no se debió a la dirección monárquica, sino a la fe en el «Dios de Israel». Fue ese Dios el que reunió a Israel, lo eligió para establecer con él una alianza especial, lo liberó de la esclavitud de Egipto y lo condujo a la tierra que tenía prevista para él. De ese modo aparecen estrechamente unidos la fe en Yahveh como Dios de Israel, el pueblo y la tierra. Yahveh ha otorgado a su pueblo la *Torah*, que son sus enseñanzas y preceptos, para que viva. Por la *Torah* se regulan la vida social y la individual de los judíos: la circuncisión, el sábado, las fiestas religiosas, las prescripciones dietéticas y la santificación de la vida cotidiana. Con esto quedan anotadas las constantes esenciales de lo que se llama judaísmo, y que definen la esencia y la historia del pueblo judío. Esa historia muestra períodos de decadencia y de esplendor, épocas de sufrimiento y de alegría esperanzada. En el 722 a.C. Israel fue sometido por los asirios y en el 586 a.C. por los babilonios; en esta última fecha el templo fue destruido y grandes sectores del pueblo deportados a Babilonia, de donde regresaron el 538 a.C.

Desde entonces el pueblo de Israel ha tenido dos campos de operaciones: la tierra de Israel y la diáspora o dispersión por el mundo. En ambos se ha visto expuesto una y otra vez a las persecuciones. El punto culminante de esas persecuciones sangrientas lo constituyen las que llevaron a cabo los nacionalsocialistas alemanes. De ese período de gravísimos sufrimientos se recuperó una vez más el judaísmo y después de la segunda guerra mundial llevó a cabo la fundación del Estado de Israel.

El pueblo judío produjo en la época que siguió al destierro de Babilonia sus escritos más importantes reuniendo lo consignado por escrito hasta entonces y convirtiéndolo en la *Escritura de Israel* (el AT cristiano). La Iglesia cristiana vive en cambio constitutivamente de la confesión de que la persona y la obra de Jesús de Nazaret constituye el camino nuevo y definitivo de la salvación, abierto por Dios mismo. Ese contenido hizo que la Iglesia, ya desde los primeros tiempos se independizase del contexto de la vida y creencias judías. Desarrolló la concepción trinitaria de Dios, llevándola más allá de las fronteras del judaísmo. Las huellas de esos procesos pueden ya descubrirse claramente en el NT.

2) Aunque la Iglesia rechazó muy pronto y de forma tajante la tentación del antisemitismo excomulgando a Marción que pretendía dar una legitimación teológica a tales sentimientos, no dejó de tener su parte de culpa en las persecuciones que una y otra vez se cebaron en los judíos.

3) El Vaticano II ha redefinido las relaciones de la Iglesia con el judaísmo en NA 4. Destaca las creencias comunes entre ambos y presenta las diferencias sin ninguna connotación antisemítica. Se lamenta y rechaza cualquier tipo de persecución del pueblo judío. El documento *Judíos y cristianos*, publicado en 1985 por el Secretariado del Vaticano para la unidad, desarrolla y profundiza tales afirmaciones.

4) Las persecuciones de los judíos, cuya culminación más horrorosa va ligada al nombre de Auschwitz, han hecho inevitables una reconsideración

del problema y un nuevo diálogo. Y efectivamente existen los planteamientos para un diálogo judeo-cristiano, en el cual están comprometidas, cada una a su manera, las diferentes Iglesias. Por parte judía, algunos teólogos han intentado el mayor acercamiento posible a la Iglesia cristiana, a sus enseñanzas y prácticas (tal sucede, por ej., con Schalom Ben-Chorin, P. Lapide, D. Flusser, J.J. Petuchowski; entre los artistas cabría citar a M. Chagall y a otros). Nada tiene de extraño que, pese a todo ello, no se traspasen las fronteras de lo judío (así, rechazan entre otras cosas la concepción de Dios en tres personas, a Jesús como Cristo e Hijo de Dios, a la Iglesia como «nuevo» pueblo de Dios, la fe como acogida de la autocomunicación de Dios en Jesús). A la inversa, los teólogos cristianos intentan poner de relieve la continuidad entre judaísmo y cristianismo, no obstante la novedad que suponen Jesús y su Iglesia. La idea de la elección primera de Israel juega en todo ello un papel importante. En el campo católico corresponde un mérito especial en el fomento de ese diálogo judeo-cristiano a los editores del «Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung», que aparece regularmente desde 1948.

5) El redescubrimiento de los orígenes de Jesús de Nazaret desde el judaísmo constituye uno de los factores decisivos que han llevado a la distensión en las relaciones entre el judaísmo y la Iglesia. Por lo que hace al campo de la eclesiología, han sido sobre todo LG 9 y AG 4 los que describen la estrecha vinculación entre Israel y la Iglesia, desarrollando por una parte el concepto de «pueblo de Dios» y, por otra, valorando en todo su alcance Rom 9-11.

Bibliografía. *a)* P. FIEDLER y otros, *Lernprozess Christen und Juden*, Friburgo de Brisg. 1985; *b)* F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, Munich 1979; J. MAIER y otros, *Judentum und Christentum*, CGG 26, Friburgo de Brisg. 1980, 127-168; *c)* H. SCHLIER, *Das Mysterium Israels*, en K. FORSTER (dir.), *Die religiöse und theologische Bedeutung des AT*, Würzburgo 1964, 163-191.

WERNER LÖSER

JUICIO. → Estado intermedio, → historia e historicidad, → muerte, → parusía, → resurrección de los muertos. En la concepción escatológica el juicio es la sentencia resolutoria de Dios que decide la salvación o condenación definitivas del hombre y de toda la humanidad. La teología distingue entre el *juicio universal*, o juicio del mundo el último día, y el *juicio individual o personal* en la muerte de cada uno de los hombres.

1) En los textos de la Sagrada Escritura sobre el juicio hay que tener en cuenta la forma antropomórfica de las afirmaciones y el carácter analógico de la palabra, ya que el juicio no sólo expresa la condena del hombre que se ha hecho culpable delante de Dios, sino que expresa también y sobre todo la gracia y misericordia divinas. Según el testimonio del AT Dios interviene en la historia de su pueblo como juez, como vengador y como salvador; eso

hace que la historia de Israel sea una historia de salvación, como se desprende sobre todo de la predicación del juicio por los profetas. Desde Am 5,18-20, «el día de Yahveh» como designación del juicio final constituye un elemento constante de la expectativa de futuro en Israel, aunque según el testimonio de los mismos profetas y en contra de la creencia popular también para el pueblo elegido será un día de cólera en el que quedará aniquilado todo lo que no es santo (Am 3,2; Is 2,6-21; 13,6; 22,5). El punto culminante en la concepción del juicio lo alcanza Dan 7, en que la irrupción definitiva del reinado de Dios va ligada a la superación de todos los reinos hostiles a Dios. Esa concepción veterotestamentaria del juicio se ilustra con diversas imágenes y comparaciones: la separación de los animales del rebaño (Ez 34,17-22), la imagen de la siega del trigo y la recogida de las aceitunas (Is 17,5-6), el cáliz de la cólera de Dios (Is 63,1-6) y el horno de fundición (Ez 22,18-22). Lo verdaderamente importante es que el anuncio del juicio ha de provocar la conversión y la esperanza y ha de concienciar sobre la necesaria resolución. Con la cólera de Dios enlaza la solicitud pastoral y salvífica, de modo que la cima más alta de la concepción del juicio es la redención y salvación del pueblo.

En el NT la idea de Dios como juez se completa con el hecho de que el Mesías, enviado por él, ejerce también la función judicial. En los Sinópticos hay que distinguir entre la predicación del juicio por Juan Bautista y las afirmaciones que sobre el mismo se encuentran en la predicación de Jesús. El Bautista lleva la predicación del juicio de los antiguos profetas a su punto más alto al anunciar no un juicio cualquiera sino el juicio escatológico y definitivo que en breve Dios llevará a cabo por medio de su Mesías (Mt 3,10-12). Une además su predicación de conversión y del juicio con el bautismo de penitencia, entendido como rito de iniciación para la comunidad de quienes quieren convertirse y escapar así al juicio venidero (Mt 3,5-11). En el mensaje de Jesús la predicación del juicio se encuentra en todas las fases de su proclama: en el enfrentamiento con los doctores de la Ley y con los fariseos, en las parábolas de la segunda venida del reino de Dios, y sobre todo en el sermón del monte, en el que va aneja a la ética nueva una radicalización del juicio (Mt 5,29-30; cf. Mt 10,28). En la descripción del juicio final mediante la imagen de la separación de las ovejas de los cabritos (Mt 25,31-46) no sólo aparece la conexión con el AT sino que, al mismo tiempo, se establece el criterio y norma para el juicio en el amor concreto al prójimo bajo la figura del hermano más pequeño (Mt 25,40.45). Pese a la radicalización del juicio, lo decisivo en el mensaje de Jesús es que su proclama se ordena a la buena nueva del perdón de los pecados y de la solicitud del salvador, como lo demuestra precisamente Lc 15, «el evangelio en el evangelio» (cf. al respecto Lc 2,8-20). Junto a la imagen de la separación de las ovejas y los cabritos, el juicio final se describe también mediante las parábolas de la cizaña en medio del trigo (Mt 13,24-30.36-43), de la red barredera (Mt 13,47-50) y del hombre que no llevaba el vestido nupcial (Mt 22,11-14).

En el Evangelio de Juan la proclama del juicio reviste una doble forma. De acuerdo con la escatología presente, la salvación y el juicio acontecen y se dan en el encuentro con el mensaje de Jesús, al que se le ha confiado el juicio (3,18-19; 5,22.24.27; 12,31; cf. 1Jn 3,14). Conjuntamente se encuentra también la idea del juicio universal, ligado a la resurrección de los muertos (Jn 5,28-29). En el Apocalipsis se describe con las imágenes de la cosecha y la cólera de Dios (14,14-20) y con la apertura de los dos libros (20,11-15).

Como según Pablo todos los hombres están bajo la cólera divina (Rom 1,18-32; Ef 2,3), todos tienen que comparecer ante el juicio de Dios para recibir el premio o castigo por su vida sobre la tierra (2Cor 5,10; Gál 6,7-8). Tanto a Dios (Rom 2,2.3.5; 3,6; 14,10) como a Cristo (Rom 2,16; 1Cor 4,4; 2Cor 5,10) se les llama jueces. La carta a los Hebreos habla del juicio con gran seriedad (4,13; 9,27; 10,31).

2) En la tradición cristiana se enseña y defiende desde el comienzo el mensaje del juicio final, claramente atestiguado en la Biblia. Desde el siglo IV se encuentra además una enseñanza explícita del juicio individual o personal, al que el hombre está sometido en el momento de la muerte, o inmediatamente después, y que decide de inmediato sobre el destino del individuo en el otro mundo. Testigos de esa doctrina son sobre todo Agustín, Jerónimo y Juan Crisóstomo, aunque en el período patrístico hay todavía teólogos que niegan un juicio personal (por ej., Lactancio).

3) El magisterio eclesiástico confiesa desde el principio el juicio final, según lo certifican los símbolos de la Iglesia antigua: Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos (Símbolo apostólico [DS 10] y Símbolo niceno constantinopolitano [Dz 86, DS 150]). Pero donde la creencia en el juicio ha encontrado expresión más clara es en el Símbolo pseudoatanasiano (Dz 40, DS 76). Fórmulas similares se encuentran en el concilio II de Lyón (1274; Dz 464, DS 859) y en la constitución *Benedictus Deus* (1336; Dz 530, DS 1000). No existe, sin embargo, una resolución doctrinal explícita sobre el juicio personal. Está sí contenida por vía de inclusión en las decisiones medievales de los siglos XIII-XV, las cuales enseñan que las almas después de la muerte o tras una purificación eventualmente necesaria reciben el premio o el castigo ya antes de la resurrección de los muertos (Dz 456-457, 464, 693; DS 838-839, 857-858, 1305-1306), y en conexión con la suerte de los difuntos en el más allá se alude expresamente al juicio final (Dz 464, 530; DS 858-859, 1000). Un esbozo sobre el juicio particular, sometido al Vaticano I, no pudo ser aprobado.

4) Desde la perspectiva ecumenista la doctrina del juicio no tiene relevancia especial, aun cuando a propósito de la misma se echen de ver las diferentes concepciones de la muerte y del estado intermedio.

5) En la explicación especulativa del juicio se parte de la idea de que el hombre es responsable frente al orden moral, que tiene su fundamento último en el Dios santo. El juicio personal ha de entenderse como un autoenjuiciamiento del hombre acerca de su actividad producida con la ayuda de Dios. Así, el juicio de Dios se realiza en un autoenjuiciamiento. El hombre

conocerá quién es, cuando vea lo que ha hecho personalmente. Los defensores de la hipótesis de la decisión final entienden el juicio personal como un elemento de la decisión final en la muerte.

Bibliografía. LThK[2] IV, 726-737; HThG I, 483-491; ThWNT III, 920-944.

JOSEF FINKENZELLER

JUSTIFICACIÓN. → Doctrina de la gracia, → justicia de Dios, → mérito, → obras, → predestinación. La justificación es la acción salvífica que Dios realiza en cada hombre por Jesucristo en el Espíritu Santo, y por la cual, de un modo gratuito y gracioso, y a través de la fe, otorga la liberación de los pecados y la renovación interior. Con ello se le abre al justificado el camino de la salvación eterna, que conduce a su acreditación mediante las buenas obras y a la comunión con la Iglesia.

1) La justificación es un concepto clave de la teología paulina, que tiene su base tanto en el concepto de justicia de Dios como en las ideas del AT. Según Rom 3,9-21 y Gál 2,15-21, todos los hombres son pecadores y culpables ante Dios; mediante el acto redentor de Cristo son justificados por pura gracia y a través de la fe. Lo cual significa que se les perdonan los pecados y que el Espíritu Santo los transforma en personas nuevas (Rom 6,4). El Espíritu inhabita en los justificados y renueva en ellos su → imagen y semejanza y su → filiación divina (Rom 8; Gál 3). En el resto del NT únicamente Sant 2,14-26 hace referencia explícita a la justificación. Contra la falsa tesis de que no es necesario ningún tipo de obras si sola la fe justifica, se hace hincapié en la necesidad de las obras de amor como cumplimiento consumado de la fe y la justificación.

2) Por primera vez trata Agustín extensamente el tema de la justificación en su doctrina de la gracia. En su opinión, es para el pecador pura gracia; le llega por Cristo, se fundamenta en la fe, y crece con las obras, que la fe produce en virtud de la caridad. Las obras son méritos con los que Dios corona sus propios dones.

Ya en la edad media, y con ocasión de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, vuelve a estudiarse la doctrina de la justificación (IV, 17: dicha justificación es un sinónimo de la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia), siendo sobre todo Tomás de Aquino el que recoge el tema y lo expone de manera sistemática (*S. th.* I-II, 113). En el período siguiente se tratará el problema de la libertad humana en el contexto de la justificación. Duns Escoto ve esa justificación como un acto libre de la aceptación incondicional divina (*acceptatio divina*) sin previas condiciones humanas. Guillermo de Ockham atribuye, por el contrario, también al hombre una libertad absoluta: no obstante las buenas obras, Dios no está obligado a la justificación en virtud de su poder absoluto (*potentia absoluta*); sin embargo, el hombre debe esperar que Dios le otorgue la salvación en

el orden salvífico efectivo (*potentia Dei ordinata*). Esa teoría, semipelagiana en el fondo, la conoció M. Lutero a través de G. Biel, y fue la que desencadenó su lucha contra la doctrina escolástica de la justificación.

3) El decreto de 1547 sobre la justificación se cuenta entre las declaraciones doctrinales más importantes del concilio de Trento (Dz 792a-843, DS 1520-1583). Intenta defender los propósitos fundamentales de la reforma católica rechazando las impugnaciones que se hacían a la tradición. A una con los reformadores protestantes hace hincapié en la universalidad del pecado, en la gratuidad absoluta de la justificación, en la función mediadora de la fe y en el perdón de los pecados como esencia de la justificación. Se rechazan, por el contrario, las posiciones protestantes de la libertad destruida por el pecado de origen y de la justificación como mera declaración externa de justicia, así como su carácter puntual. Trento mantiene la colaboración personal del hombre impulsado por la gracia, la renovación interior, la santificación y la necesidad de la esperanza y de la caridad para obtener la vida eterna, así como el crecimiento de la gracia mediante las buenas obras en el acontecimiento de la justificación.

4) Mientras que en la Iglesia oriental el tema no tiene papel alguno, la doctrina de la justificación ha provocado la escisión de la Iglesia en Occidente. En su lucha contra la justicia medieval de las obras, Martín Lutero fundamenta la justificación en el triple «sólo»: ocurre y se da *solo Christo, sola gratia, sola fide*. Dios la otorga por pura misericordia; la fe, don divino, aprehende la justicia que se le ha prometido de Cristo (*fides apprehensiva*). La justificación se entiende como declaración judicial de inocencia (*concepción forense*) mediante la no imputación del pecado y la imputación de la justicia de Cristo como un nuevo ser en Cristo. Mas, como la justicia perfecta aún está por llegar, el hombre continúa siendo a la vez justo y pecador (*simul iustus et peccator*: WA 2,496s, etc.). Finalmente declara Lutero que, tras la justificación, las buenas obras maduran como frutos necesarios de la fe. Juan Calvino define la justificación como una «aceptación por la que Dios nos hace pasar por justos al acogernos en la gracia. Y de ésta decimos que descansa sobre el perdón de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo» (OS IV, 183). Directamente ligada a la misma está la santificación, de la que se siguen aquellas buenas obras que para el individuo pueden contar como signo de su elección.

Hoy existe un amplio consenso entre la doctrina católica de la justificación y la doctrina protestante; dicho consenso se extiende al principio fundamental (la justificación se da por pura gracia mediante la obra salvífica de Cristo, que se transfiere a cada uno a través de su fe) y a muchos detalles: la justificación forense y la efectiva aparecen como dos aspectos de la misma realidad, por cuanto que la declaración de justo opera la conversión en justo. La justificación es un acto puntual; pero en su orientación escatológica es a la vez un proceso que exige obras. En la medida en que, aun después de la justificación, el hombre vuelve a sucumbir al pecado, es *simul iustus et peccator*, justo a la vez que pecador.

5) El mensaje de la justificación es la afirmación central cristiana sobre el hecho y modo con que el hombre pecador vuelve a ser bueno delante de Dios, lo cual viene a ser el compendio teológico de la doctrina de la gracia (→ disposición para la gracia, → filiación divina, → ley y evangelio, → santo, santidad y santificación, → virtudes teologales). Dios, que es amor, se vuelve en la justificación al hombre pecador de forma gratuita y sin que el hombre lo merezca. La justificación se realiza desde la Trinidad como misericordia del Padre, transferencia de la obra salvífica de Cristo y presencia interna del Espíritu Santo. A esa llamada de Dios responde el hombre en el acontecimiento de la justificación mediante su fe, que es tanto don de Dios como aceptación personal de la justificación por parte del hombre. En su núcleo y esencia esa justificación aparece como un hecho liberador y renovador, que abre el camino a la salvación eterna mediante la comunión de la Iglesia y la acreditación de los actos de amor (buenas obras). A través de la acción ética la justificación opera transformando a la vez a la sociedad y al mundo.

Bibliografía. *a* y *c)* G. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*, Gütersloh 1977; O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981; *b)* J. AUER, *El evangelio de la gracia*, CTD V, Herder, Barcelona [2]1982, 86-165; H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln [4]1964; O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia 1967; H.G. PÖHLMANN, *Rechtfertigung. Die kontroverstheologische Problematik zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* VI/1, St. Ottilien [2]1982, 104-316.

GEORG KRAUS

LENGUAJE. → Discurso acerca de Dios, → hermenéutica, → palabra y sacramento, → revelación, → teología. En el sentido más amplio, es el uso de unos signos que permanecen iguales (sonidos, expresiones) para la comprensión o el acopio de tales signos; en tal sentido puede hablarse también de lenguaje entre los animales. Pero *lenguaje humano* es el entramado de signos, el fundamento de toda → cultura, que sirve para la expresión coherente y lógica de ideas, voliciones y sentimientos; y esto se aplica sobre todo al lenguaje hablado. Las secuencias de sonidos (palabras), en sí equívocas, sólo obtienen su significación concreta en el contexto en que aparecen; ahí se refleja la apertura del hombre más allá de cuanto le ofrecen los sentidos. Por ello puede también el lenguaje humano expresar lo que supera la capacidad comprensiva y expresiva humana: Dios.

1) La comprensión del lenguaje y de la palabra que se da en la Sagrada Escritura muestra también en buena medida la unión entre lenguaje verbal y cosa, acontecimiento y persona, unión que hunde sus raíces en la experiencia mítica de la realidad. En la palabra está presente la cosa; y su eficacia la

comparte también la palabra o el nombre (cf. las bendiciones y maldiciones).

En la predicación profética y en la teología de la alianza la palabra se convierte en medio de la acción de Yahveh, que elige y juzga sobre Israel, e incluso en mediadora de la creación del mundo (Gén 1). También en el NT el ministerio y la predicación de Jesús se condensan en la palabra salvadora de Dios, en la que hallan cumplimiento todas las palabras de Dios a Israel (Heb 1,2; 2Cor 1,19). El lenguaje que proclama esa palabra no es, por lo mismo, mera palabra de hombre, sino palabra llena del Espíritu y de la fuerza de Dios (1Tes 1,5; Rom 1,16).

2) Como consecuencia de la inculturación del evangelio en el helenismo cambió el significado teológico del lenguaje y de la palabra. Ahora la prioridad la tuvo la percepción de la forma (imagen) y la visión espiritual del plan salvífico y eterno de Dios. Lo decisivo, a lo que apuntaba el lenguaje en la doctrina salvífica, era una manifestación visible (*epifania*) de la salvación (así ya Tit 2,11.15). Lo cual condujo tanto en la teología oriental como en la occidental a una alta estima de los signos visibles de la salvación, y el lenguaje adquirió una función señalizadora e instructiva.

3) Todavía el Vaticano II entiende lenguaje y palabra como algo que se suma a los auténticos contenidos de la salvación, como reforzamiento, doctrina e iluminación (DV 2).

4) Haber redescubierto la importancia indispensable del lenguaje para la colación del perdón y la promesa de la salvación es mérito permanente de M. Lutero.

Desde comienzos de este siglo los teólogos protestantes han concebido y montado sobre esa base su teología de la palabra (por ej., K. Barth, F. Gogarten, G. Ebeling). Hoy también los teólogos católicos vuelven sobre el tema (cf. asimismo UR 21).

5) Para la fe judeo-cristiana el lenguaje es de capital importancia, porque esa fe se refiere a unos acontecimientos históricos singulares, que sólo mediante la transmisión oral (relatos, predicación) pueden llegar a ser la base de una comunidad creyente. A través de la investigación científica del lenguaje, que en nuestro siglo ha experimentado un desarrollo inaudito, hoy se le abren a la teología nuevos planteamientos metodológicos y nuevos aspectos reales.

Importancia especial ha logrado sobre todo la distinción del lenguaje de acuerdo con sus diferentes funciones, como son la informativa y la performativa. Un ejemplo típico de lenguaje performativo es el mandato, que no pretende transmitir una información, sino provocar un efecto (acción lingüística). Sin duda que el evangelio ha de entenderse como lenguaje performativo, ya que pretende operar en el hombre la conversión a la fe, la esperanza y el amor. Mas quiere hacerlo a través de una «información» sobre los acontecimientos históricos en los que se ha manifestado el amor irrevocablemente liberador y perfeccionador de Dios al hombre.

Bibliografía. *a)* B. CASPER, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Friburgo de Brisg. 1975; *b)* L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich 1966.

GEORG LANGEMEYER

LEY Y EVANGELIO. → Amor de Dios, → gracia. «Ley y evangelio» es la designación específica con que los reformadores se refieren al tema católico de «ley y gracia». Se trata de la recta distinción y del adecuado ensamblaje de estas dos realidades de la historia de la salvación. En la ley se muestra la voluntad salvífica de Dios con unas exigencias al hombre; en el evangelio se afirma la salvación como un don incondicional del amor divino, al que el hombre responde aceptándolo y dando fruto.

1) En el AT la ley juega un papel central; el evangelio se anuncia como una promesa. El NT gira en torno al evangelio de Jesucristo y desde ahí plantea la cuestión de las relaciones con la ley. En la visión postexílica, y bajo el concepto capital de *torah* (griego *nomos*), significa toda la legislación ordenada al pueblo de Israel; es decir, las prescripciones morales, jurídicas y litúrgicas contenidas en el Pentateuco. Esas reglas de conducta son consideradas como revelación inmediata de la voluntad de Dios, y así el camino de la salvación pasa por el cumplimiento de las normas de conducta impuestas por Dios (Sal 1; 19; 37; 119). Para la nueva alianza escatológica promete Jeremías una ley que estará escrita en el corazón (31,31-34). En el Deutero- y Trito-Isaías aparece por vez primera el concepto de evangelio, y en concreto como buena nueva de la salvación escatológica (Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1).

En el NT, y según los Sinópticos, Jesús sustituye la ley con su evangelio del → reino de Dios, en cuanto que la cumple (Lc 16,16s; Mt 5,17-19). A partir del criterio del evangelio Jesús ejerce una dura crítica a la interpretación de la ley que hacían los judíos de su tiempo: en el sermón del monte mediante antítesis (Mt 5,31.33.38.43) a las determinaciones legales, o ahondando en las mismas (Mt 5,21.27); en el resto de su predicación, mediante la interpretación libre o más profunda del descanso sabático (Mc 2,23-3,6), de las leyes de pureza (Mc 7,1-23) y del culto del templo (Mc 11,15-17). Jesús reduce la multiplicidad de las prescripciones legales al común denominador del doble precepto del amor (Mt 22,35-40).

En Pablo se explicita el problema de las relaciones entre ley y evangelio. En Gálatas pone de relieve una oposición neta entre ley y evangelio: Jesucristo ha traído la liberación de la maldición de la ley (3,10-14), que sólo tuvo sentido como corrector y pedagogo que conducía a Cristo (3,24s). Detrás de esa visión se encuentra el propósito misionero de liberar a los gentiles, con la aceptación del evangelio, de la prescripción legal de la circuncisión (2,2-5). En Romanos ve Pablo el desarrollo dialéctico entre ley y evangelio: la ley es santa y buena (7,12.16), pero de hecho se encuentra bajo el dominio del pecado y no puede producir justicia alguna delante de Dios

(3,9-20). Como «fin de la ley» (10,4), Jesús ha superado la justicia legal con la justicia de la fe (10,5s). Quien cree de corazón en él «obtendrá justicia y salvación» (10,10). Así, Jesucristo trae una liberación de la ley (8,2) y mediante su Espíritu otorga la libertad de los hijos de Dios (8,14-16). Cristológicamente Pablo realiza incluso un giro positivo en el concepto de la ley, ya que habla de «la ley del espíritu y de la vida en Cristo Jesús» (8,2) y simplemente de «la ley de Cristo» (Gál 6,2; 1Cor 9,21). En la práctica, el amor, que brota de la fe, es para Pablo «el cumplimiento de la ley» (Rom 13,8-10).

2) En la historia de los dogmas hasta la época de la reforma, al definir las relaciones entre ley y evangelio, prevalece siempre la ley como categoría universal; es decir, que el evangelio está subordinado u ordenado a la ley. Bajo el concepto de «la nueva ley de nuestro Señor Jesucristo» (*Barn.* 2,6) los padres apostólicos entienden la ley como el camino cristiano de la salvación. En contra de esa postura rechaza Marción († ha. 160) la ley de forma tajante y construye un evangelio neotestamentario purificado de toda legalidad. El primero que se alza contra esa pretensión de un cristianismo sin ley es Justino († 165). Para él la nueva ley de Cristo recoge de la antigua todos los preceptos morales conformes con la naturaleza, mientras que quedan superadas las prescripciones cultuales del AT (*Dial.* 11; 18-23; 46). En esta línea insiste Ireneo († ha. 202): Jesucristo trae la profundización y cumplimiento de la ley ética natural; el doble mandamiento del amor, que Jesús puso de relieve, tiene ya sus raíces en la vieja ley (*Adv. haer*, IV, 9-17). Las bases de la posición fundamental de los padres griegos de los siglos III y IV las pone Clemente de Alejandría († 215): el mismo Dios es autor de la ley y del evangelio (*Strom.* I, 174,3); la ley tiene una función de gracia en el curso de la pedagogía salvífica que Dios ha desarrollado a lo largo de la historia; dicho de otro modo, la ley de Moisés es una especie de escuela preparatoria para la legislación de Cristo (*Paed.* III, 94,1; *Strom.* 7,86,3). En virtud del ideal de educación salvífica, para los padres griegos no hay ninguna diferencia esencial entre la gracia de la ley y la gracia de Cristo; la diferencia es sólo de grado.

Entre los padres latinos de los siglos III y IV la concepción de Tertuliano († ha. 220) es determinante. Distingue tres grados de ley: la *ley de la naturaleza*, escrita en el corazón del hombre desde los primeros tiempos; la *ley de Moisés*, que sólo iba a tener vigencia durante un tiempo determinado; la *nueva ley de Jesucristo* que es el cumplimiento de la ley para todos los pueblos (*Adv. iud.* 2,6; *Adv. Marc.* 2,4.7; 4,1-12). Al evangelio lo califica Tertuliano como «nuestra ley en sentido propio» (*De monogamia* 8). En su enfrentamiento con Pelagio, y bajo el binomio ley-gracia, llega Agustín a una visión específica de las relaciones entre ley y evangelio, trazando un esquema de cuatro fases en la historia de la salvación: antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia y en paz consumada (*Ench.* 31,118), indicando los períodos que se inician respectivamente con Adán, Moisés, Jesucristo y la consumación escatológica. Esto significa en concreto que «la ley ha sido dada para

que se busque la gracia, y la gracia se ha dado para que se cumpla la ley» (*De spir. et litt.* 34). Por lo que a la escolástica se refiere Tomás de Aquino establece la subordinación clásica de la gracia a la ley: la nueva ley, escrita en el corazón, es la gracia del Espíritu Santo, que se otorga por la fe en Cristo (*S. th.* I-II, 106,1); la ley antigua y la nueva se encuentran entre sí en la relación de lo incompleto y de lo perfecto (*S. th.* I-II, 107,1 ad 2).

3) El concilio de Trento, que trata la problemática ley-evangelio enfrentándose a la reforma, establece que ni la ley natural ni la ley mosaica tienen fuerza para justificar (Dz 793, DS 1521). Las promesas hechas en el tiempo anterior a la ley mosaica y durante la misma encuentran su cumplimiento en la obra salvadora y gratificante de Jesucristo (Dz 794, DS 1522). Pero también el justificado puede y debe observar los mandamientos con la fuerza de la gracia (Dz 804, 828; DS 1536, 1568). Así, nadie debe afirmar que el evangelio sea la pura e incondicional promesa de la vida eterna, que llega al cumplimiento sin la observancia de los preceptos (Dz 830, DS 1570). Hay que afirmar además que Jesucristo no sólo es redentor sino también legislador (Dz 831, DS 1571).

4) Desde su fase de reformador considera M. Lutero la distinción entre ley y evangelio como «el arte supremo en la cristiandad» (WA 36,9). En ley y evangelio se trata de «dos tipos de palabra o predicación» (WA 10/1/2,155), es decir, de dos palabras de Dios que se encuentran tanto en el AT como en el NT. De una parte, exige Lutero el evangelio puro (tesis 62 de las indulgencias) frente a la legislación de la fe establecida por escrito en la Iglesia papal. De otra, lucha por el alcance permanente de la ley, puesto en tela de juicio dentro del campo protestante por el antinomismo de Agrícola. Según Lutero la ley única tiene un doble uso (cf. WA 40/1,519-520): el uso civil, que en el marco de los diez mandamientos regula la vida política (*usus civilis seu politicus*), y el uso teológico, que convence al hombre de su condición pecadora y por ende de su necesidad de la gracia de Dios en Jesucristo (*usus theologicus seu elenchticus*). Las relaciones entre ley y evangelio hay que definirlas como «sin mezcla y sin separación», en analogía con la fórmula cristológica; dicho de otro modo, hay una simultaneidad dialéctica de ley y evangelio en el sentido de la fórmula «pecador y justo a la vez». En esa dialéctica, sin embargo, el evangelio es el principio general, ya que frente a la acusación de la ley aporta la justificación por gracia. «La ley muestra el pecado, el evangelio muestra la gracia» (CR 21,139). Así refleja Ph. Melanchthon de forma escueta la posición fundamental de Lutero, completándola con la doctrina del tercer uso de la ley, entendiendo por él mismo una instrucción de los mandamientos en el evangelio y bajo el evangelio (CR 21,405s). J. Calvino ordena ley y evangelio como dos estadios de la historia de la salvación bajo la gracia de Dios, que apunta desde siempre a la obra salvífica de Jesucristo (OS III, 398-403). Siguiendo a Melanchthon, habla también de un triple uso o ministerio de la ley, entendiendo por el tercero el que conlleva la santificación de los creyentes, que constituye la función capital de la ley (OS III, 332-340).

Después de la reforma, la doctrina de ley evangelio no logra imponerse como un elemento constitutivo de la teología protestante, y, empezando ya con la ortodoxia luterana y reformada, la visión y valoración de Lutero al distinguir entre ley y evangelio va cediendo en importancia cada vez más. Sólo con el renacimiento luterano de comienzos del siglo XX vuelve a ocupar el problema el epicentro de la teología luterana. Eso lo favorece sobre todo el enfrentamiento con K. Barth, que en su escrito *Evangelium und Gesetz* (Evangelio y Ley, 1935) aboga resueltamente por el cambio del ordenamiento tradicional. Según Barth, la primacía incondicional la tiene el evangelio, ya que la ley subsiste en el evangelio, desde el evangelio y para el evangelio; la ley es la forma necesaria, cuyo contenido es la gracia. En enérgica oposición a esa manera de pensar, el luterano W. Elert y su escuela vuelven a destacar el contraste dialéctico entre ley y evangelio, que no son sino dos palabras distintas de Dios, teniendo la ley una función acusadora y el evangelio una función de salvación y gracia.

En el ecumenismo actual las líneas de separación a propósito del problema ley-evangelio recorren las distintas confesiones. Como en el campo de la Iglesia reformada Barth y su gran escuela se mantienen firmes en la unión inclusiva de la ley dentro del evangelio, que tiene la preeminencia, y como la mayor parte de los teólogos sistemáticos del luteranismo defienden la oposición dialéctica entre ley y evangelio, el tema constituye de hecho una controversia capital entre las dos confesiones protestantes. Los ecumenistas católicos reconocen, por una parte, que desde el punto de vista católico la concepción de Lutero no contiene nada que separe a las Iglesias, sino que representa un feliz replanteamiento en la historia de la teología; por otra parte, sin embargo, en la dogmática católica se adopta muchas veces el principio fundamental de Barth.

5) El problema de ley y evangelio consiste en la mutua delimitación y ordenación. La definición de esas relaciones tiene que orientarse por la dirección que presenta la historia salvífica en el AT y en el NT. Y en esa perspectiva histórico-salvífica las dos realidades históricas autónomas forman un todo, como dos fases de la única historia de la salvación, como dos formas de expresión de la única gracia y amor de Dios, como dos caminos salvíficos de la humanidad única condicionados por la historia. ¿Dónde radica la diferencia y dónde la unión entre ley y evangelio?

La *diferencia* tiene su cimiento más profundo en la doble operatividad histórica del amor de Dios, amor que otorga y exige. En la ley veterotestamentaria se manifiesta preferentemente la voluntad exigente de Dios, mientras que en el evangelio neotestamentario se muestra con preferencia la voluntad donante de Dios. Notas características de la ley, cuyo núcleo lo constituye el decálogo, son por lo mismo el imperativo salvífico, la instrucción, la exigencia, la acusación, la amenaza de juicio, la condena, la acotación (atadura), la presión, la intimidación. Por otra parte, el evangelio, cuyo núcleo lo constituye la proximidad del reino de Dios por la obra salvífica de Jesucristo, presenta como características el indicativo salvífico, la promesa,

el aliento, la absolución, la gratificación, el perdón, la liberación (libertad), el consuelo y la seguridad. La *unión* entre ley y evangelio se establece de una triple forma. Ley y evangelio tienen el mismo autor: el Dios único, el único amor de Dios, la única voluntad salvífica y operativa de Dios. Además, ley y evangelio tienen el mismo destinatario: se dirigen a la humanidad única. Y, finalmente, ley y evangelio persiguen el mismo fin, que no es sino la salvación de los hombres.

COINCIDENCIA Y DIFERENCIA DE LEY Y EVANGELIO

La única voluntad salvífica de Dios actúa en favor de la humanidad en las dos fases

Ley	*Evangelio*
Voluntad exigente de Dios	Voluntad donante de Dios
Imperativo salvífico	Indicativo salvífico
Instrucción	Promesa
Exigencia	Aliento
Acusación	Absolución
Amenaza de juicio	Gratificación
Condena	Perdón
Acotación	Liberación
Presión	Consuelo
Intimidación	Seguridad

¿Cómo definir más concretamente las tensas relaciones de ley y evangelio?

Puede hablarse de una unidad inclusiva y cristológica. En principio se trata de una unidad *inclusiva*, de una inserción de la ley en el evangelio. Como afirmación explícita de la gracia de Dios, el evangelio abarca también la ley, que sólo representa una afirmación implícita de la gracia. En la *única* voluntad salvífica de Dios, la ley con sus exigencias está subordinada al evangelio con su promesa. Esa subordinación de la ley al evangelio integra a la vez lo exigente de la ley, porque del don del evangelio nace a la vez para el hombre la tarea y cometido de acoger íntimamente el don y de hacer que fructifique en obras exteriores.

En la perspectiva histórico-salvífica se trata de la coexistencia de ley y evangelio en una unidad *cristocéntrica*. Con su evangelio, Jesucristo trae el fin de la ley en el sentido del cumplimiento. Pero el cumplimiento significa, por una parte, que la ley es el supuesto histórico del evangelio y, por otra, que el evangelio es la derogación de la ley. Esa derogación se da en la triple forma del concepto: hay que eliminar las formas históricamente deficientes y superadas de la aplicación de la ley; hay que conservar el núcleo decisivo de la ley, que es el decálogo; y las exigencias permanentes hay que elevarlas a la categoría y a la altura del amor, en el que la ley encuentra su cumplimiento.

1. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA COORDINACIÓN

Teología de la Iglesia primitiva	Evangelium *sub* lege
Marción	Evangelium *contra* legem
Padres griegos y latinos de los siglos III-IV	Evangelium *sub* lege
Agustín	Gratia *in relatione ad* legem
Tomás de Aquino	Lex *ut forma* gratiae Lex nova
Lutero	Simul evangelium *et* lex (simul iustus et peccator)
Calvino	Lex *in et sub* evangelio
Barth	Lex *ut forma* evangelii

2. UNIDAD INCLUSIVA DE LA LEY EN EL EVANGELIO

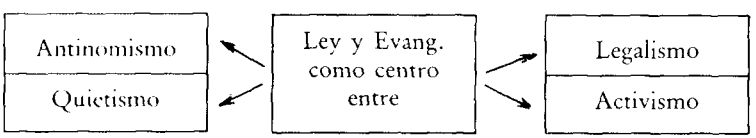
El evangelio como cumplimiento de la ley

Punto de vista	*Ley*	*Evangelio*
Histórico: Protológico Escatológico	 Exigencia Preparación	 Promesa Consumación
Óntico	Lo incorporado Lo subordinado Lo que sirve	El abarcador Lo preeminente Lo dominante
Ético	Los preceptos particulares	El doble precepto unificador del amor

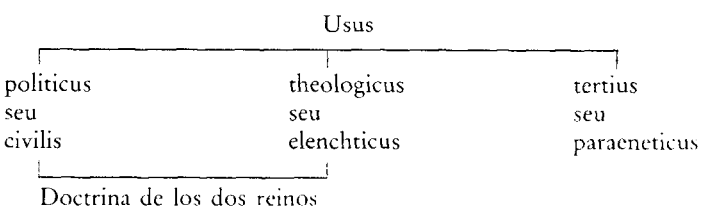
3. DELIMITACIÓN DE LA LEY Y DEL EVANGELIO

Ley	*Evangelio*
Obra que se computa	Gracia incondicional
Autojustificación que opera la salvación	Justificación por Dios que opera la salvación
El hombre viejo	El hombre nuevo
Orgullo Arrogancia	Humildad Modestia
Violencia	Libertad

4. IMPORTANCIA DE LA DISTINCIÓN ENTRE LEY Y EVANGELIO



5. LA DOCTRINA DEL USO DE LA LEY EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE



Bibliografía. *b)* K. BARTH, *Evangelium und Gesetz*, Munich [2]1956; W. ELERT, *Gesetz und Evangelium*, en *Zwischen Gnade und Ungnade*, Munich 1948; S.W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das problem des tertius usus bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Gotinga [4]1968; A. PETERS, *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981; G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch-philosophisch-staatsbürgerlich*, Friburgo de Brigs. 1957; *c)* E. KINDLER, K. HAENDLER (dirs.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*. Darmstadt 1968; B. KLAPPERT, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Gotinga 1976; O.P. PESCH, *Gesetz und Gnade*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 13, Friburgo de Brisg. 1981, p. 5-77.

GEORG KRAUS

LIBERTAD. → Decisión, → gracia, → redención y liberación. Libertad es la palabra mágica en que confluyen todas las necesidades y deseos, objetivos e ideales de la humanidad actual. Por eso la libertad se ha convertido en un concepto capital en la exposición teológica del mensaje cristiano de salvación. Conviene distinguir al respecto entre libertad de *coacciones exteriores e internas* (liberación) y el *libre albedrío*, que viene dado con la conciencia y la razón. En el libre albedrío hay que distinguir además entre libertad *existencial*, en que el hombre se comporta de acuerdo o en desacuerdo con su existencia, y la libertad *de elección* respecto, por ejemplo, de la vocación, la forma de vida, el lugar de vivienda, etc. Por consiguiente, el significado de libertad hay que estudiarlo siempre desde el contexto respectivo.

1) En el lenguaje bíblico sobre la libertad prevalece el contenido de *liberación*: Dios libera al hombre de las tribulaciones exteriores y de los miedos internos. En el NT se trata principalmente de la liberación del pecado, de la culpa personal y de los poderes seductores. Positivamente la liberación es libertad para Dios, para el amor según el ejemplo de Jesucristo. Sólo desde esos dos contenidos se da la libertad en el juicio y en la conducta ética.

2) En el ámbito cultural helenístico el mensaje cristiano de la libertad chocó con la creencia en el destino con sus múltiples matices filosóficos y religiosos. De ahí la necesidad de destacar teológicamente el libre albedrío como el don originario más valioso del creador al hombre. Esto conduce en Occidente a la primera gran controversia sobre las relaciones entre gracia y libertad. La influencia de Agustín sobre la historia de la teología occidental trajo consigo el que la concepción teológica de la libertad se desarrollase principalmente en el contexto de la doctrina de la gracia. Esas relaciones entre gracia y libertad fueron el punto cardinal de la teología de la reforma, convirtiéndose a su vez de nuevo en el epicentro de la teología católica. Solo ya en nuestro siglo alcanzaron un peso teológico mayor los aspectos psiquico-evolutivos, sociales y políticos de la libertad humana.

3) La Iglesia católica ha defendido a menudo la libertad del hombre

contra las tendencias deterministas y la ha protegido como un dogma (DS 3245); pero sólo el Vaticano II ha sacado explícitamente algunas consecuencias importantes de esa libertad, referidas, por ejemplo, a la libertad de conciencia y de religión (GS 26, 41, 73; DH).

4) Con su concepción de la libertad como un don inalienable de la creación la teología ortodoxa aparece frente al ideal de libertad del hombre de hoy más serena y sin prejuicios que la teología occidental, cuyo concepto de la libertad, a causa de las controversias doctrinales del agustinismo y de la reforma, y debido también a la confrontación con el concepto emancipatorio de la libertad ilustrada, se ha matizado con tanta complejidad que sólo les resulta accesible a los especialistas. El diálogo con la ortodoxia se considera por ello necesario a todas luces.

5) De ahí que el problema más acuciante en la hora actual sea el de la comprensión teológica de la conexión entre las condiciones psicosociales de la libertad y la libertad interna que se experimenta con la fe en Dios. En este terreno es necesario poner de manifiesto tanto aquello en lo que la libertad cristiana coincide con la libertad emancipativa (liberación) como aquello otro en lo que la libertad cristiana se diferencia de esa tendencia liberadora secular. Una distinción completa pondría en peligro la importancia práctica de la fe cristiana, mientras que la simple identificación haría inútil esa misma fe cristiana.

Bibliografía. *a)* G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit*, Friburgo de Brisg. 1977; *b* y *c)* L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Friburgo de Brisg. 1981.

GEORG LANGEMEYER

LIMBO. → Bautismo, → necesidad salvífica de la Iglesia, → voluntad salvífica universal. Por limbo (latín *limbus*: orilla, borde) se entiende el lugar y el estado de los difuntos que no están en el → cielo, ni en el → infierno, ni en el → purgatorio. Por *limbus patrum*, el limbo de los padres, se entiende el lugar o estado de los justos antes de Cristo que no pudieron llegar a la felicidad celestial antes de la → bajada de Cristo a los infiernos y de su → ascensión al cielo. El *limbus puerorum*, o limbo de los niños, único que tiene importancia en la tradición cristiana, es el lugar o estado de los niños menores de edad o de las personas que nunca alcanzaron el uso de razón y que, por la insuficiente difusión del evangelio, no recibieron el sacramento del bautismo ni compartieron la aneja incorporación a la Iglesia.

1) La Sagrada Escritura no ofrece ningún testimonio sobre el limbo de los niños.

2) Mientras que la tradición cristiana más antigua no hace ninguna declaración explícita sobre la suerte de los no bautizados, el *limbus puerorum*

adquiere una gran importancia en el rechazo del pelagianismo. Contra la doctrina de que el bautismo era necesario para la obtención de la bienaventuranza sobrenatural (reino de los cielos), mas no para el logro de una felicidad natural (la vida eterna), Agustín hace hincapié, remitiéndose al testimonio de la Sagrada Escritura, en la necesidad salvífica del bautismo y de la consiguiente pertenencia a la Iglesia como único camino para la salvación: ni la Escritura ni la fe de la Iglesia saben nada de una felicidad natural; así, los niños que mueren sin bautismo van al infierno, aunque sufriendo allí los castigos más ligeros.

Los teólogos escolásticos intentan rebajar el rigorismo de Agustín postulando para los difuntos no bautizados el limbo como estado final en el sentido de una felicidad natural y que se diferencia del infierno (excluye la contemplación de Dios, pero también los tormentos de los sentidos). En la escolástica tardía aparecen distintas teorías sobre la posible justificación de los nonatos gracias a un privilegio divino (Durando, J. Gerson). G. Biel admite que la justificación extrasacramental se da siempre que no es posible el bautismo de agua. El cardenal Cayetano presenta la doctrina del bautismo vicario o sustitutivo de los niños, que él entiende como una especie de bautismo de deseo por parte de los progenitores. Frente a la actitud de rechazo de los padres del concilio de Trento esta teoría fue generalmente abandonada en la época postridentina. En la edad contemporánea H. Klee admite una posibilidad de decisión por parte de los niños gracias a una luz espiritual que Dios les infunde (*teoría de la iluminación*). H. Schell piensa que la muerte de Cristo podría justificar a esos niños mediante una especie de cuasisacramento.

3) El magisterio eclesiástico nunca se ha manifestado explícitamente sobre la doctrina del *limbus puerorum*, aunque esa concepción no puede considerarse como fábula pelagiana después de una resolución de Pío VI en 1794 (Dz 1526, DS 2626).

4) En el diálogo ecuménico no ha tenido importancia alguna el *limbus puerorum*.

5) En la teología católica actual se discute la doctrina del limbo. Algunos teólogos la consideran obligatoria, por encontrarse en la tradición eclesiástica, y sobre todo en diversos catecismos; pero la mayoría de los teólogos de nuestro tiempo la rechaza, en razón de que difícilmente puede compaginarse con la universal voluntad salvífica de Dios, y porque tanto la Escritura como las declaraciones doctrinales de la edad media no conocen, tras una purificación eventualmente necesaria en el purgatorio, mas que el cielo o el infierno como formas de existencia definitivas felices o desgraciadas.

Bibliografía. LThK[2] VI, 1057-1059; P. GUMPEL, *Limbo*, SM IV, 321-324.

JOSEF FINKENZELLER

LOGOS. → Encarnación, → preexistencia de Cristo, → Trinidad. En el lenguaje creyente de la Iglesia y de la reflexión teológica el *Logos* (Verbo, Palabra) designa a la segunda persona de la divinidad, al Hijo de Dios, en cuya encarnación (= humanización) se funda la salvación de los hombres.

1) *Logos* (en el sentido nominal absoluto) sólo aparece en el prólogo de Jn (1,1.14), en el que se predica la preexistencia del *Logos*, su vinculación personal con Dios y su divinidad esencial (1,1.2*a*; cf. 18). Es mediador de la creación al lado de Dios (1,2s.10) y como luz y vida es de importancia salvífica decisiva para los hombres (1,4; cf. 16); la afirmación central «Y el *Logos* se hizo carne» (1,14) es, con su marcada contraposición y síntesis, la afirmación más profunda sobre el misterio de la encarnación de Dios y, como ninguna otra frase del NT, ha dado origen a una larga historia de confesión y reflexión creyentes (cf. «Palabra de la vida» [1Jn 1,1] y como textos paralelos objetivos Heb 1,1-4; Col 1,15-20). Como fuentes de la teología del *Logos* hay que citar ante todo la teología de la palabra en el AT, y de manera muy especial la doctrina sapiencial; el concepto de *logos* en la filosofía griega, con el que aparecen puntos de contacto, superados precisamente por el *Logos* joánico y su afirmación incarnacionista (cf. 1Jn 1,1-3), que más tarde provocó la oposición de los filósofos helenistas contra la encarnación. En otro contexto aparece sobre un caballo blanco (Ap 19,11-16) el jinete que lleva el nombre de «*Logos* de Dios» (19,13); puede estar en relación con Jn 1,1-14, aunque más bien puede estar en conexión con la imagen de Sab 18,15 y la profecía del Hijo del hombre (Dan 7), que jugó un gran papel en la primitiva teología cristiana como expresión de la expectación de la parusía.

2) Tras la primera aparición del *Logos* en Ignacio de Antioquía (*Magn.* 8,2) se inicia entre los apologistas (Justino, Atenágoras, Taciano, Teófilo de Antioquía) la recepción de la doctrina del *logos* expuesta por los estoicos y por el platonismo medio como recurso interpretativo del misterio de Cristo formulado en Jn 1. Ireneo ve en la encarnación del *Logos* el remate de una larga serie de revelaciones, que se han sucedido desde la creación del mundo (*Adv. haer.*, 3,18,3). Otras etapas de esa recepción, que no se hizo sin algún tipo de reparos (dado su subordinacionismo), las representan Clemente de Alejandría, Orígenes, Teognosto, Eusebio de Cesarea y Arrio; este último provocó la primera crisis abierta de la doctrina del *Logos* por verlo como una criatura. El concilio de Nicea, por el contrario, sitúa al *Logos* inequívocamente del lado del Padre apoyándose en la confesión bautismal acogiendo en forma crítica la doctrina del *Logos* (cf. la confesión de fe de Eusebio con la mención explícita del *Logos*: DS 40). Los antiarrianos Marcelo de Ancira y Atanasio utilizan sin reservas la doctrina del *Logos* para la cristología. Según Atanasio, el *Logos* es el principio activo de la humanidad de Cristo, siendo el cuerpo de Cristo el *organon* o instrumento del *Logos* y representando la muerte de Cristo la separación del *Logos*. En Cirilo de Alejandría la doctrina del *Logos* encuentra la acuñación en gran parte válida para el Oriente, que volverá a suscitar virulencias en la historia de su recep

ción por parte del concilio de Calcedonia y que en el concilio II de Constantinopla (553) y en el sínodo de Letrán del 649, con la participación decisiva de Máximo el Confesor, contribuyó al afianzamiento de la persona del *Logos* encarnado.

En Occidente fueron Tertuliano, Hipólito y Novaciano los que se ocuparon de la doctrina del Verbo/*Logos*, que como mediador de la creación, la revelación y la salvación determinó su recepción en la cristología. En la alta escolástica Buenaventura elabora una amplia teología del Verbo y Tomás de Aquino realiza la síntesis de la doctrina cirílica y de Calcedonia mediante su visión de la unidad de Cristo en el ser personal del Verbo (*De unione Verbi incarnati, S. th.* III, 2-6).

3) Documentos de distinta índole emanados del magisterio eclesiástico testifican la fe en el Verbo encarnado, que es el Hijo de Dios. Explícitamente se le menciona en los símbolos de la fe (Dz 14, 462; DS 40, 45, 852), en los textos conciliares del Efesino (Dz 111*a*-125, DS 250-265) y en los cánones del Constantinopolitano II (Dz 214-227, DS 422-437). Algunos sínodos romanos explican el uso lingüístico (DS 178: *Verbum, quia Deus*, 502s; Dz 83, 255s). Los papas utilizan el concepto y contribuyen a su explicación en las controversias trinitarias y cristológicas: Dionisio de Roma (Dz 49-51, DS 113-115), Dámaso I (DS 114-147) y León I (Dz 144; DS 294, 297, 317s). En la edad moderna Pío VI toma posiciones contra la sobrevaloración del *Verbum* por encima del «Hijo», que había hecho el concilio de Pistoya, reclamándose para ello al uso lingüístico de la Escritura, de Agustín y de Tomás de Aquino (Dz 1597, DS 2698). El Vaticano II, al hilo de los textos clásicos de la Biblia (1Jn 1,2s; Heb 1,1s; Jn 1,1-18), pone de relieve los puntos cristológicos de toda teología de la Palabra y de la revelación (especialmente DV 1-4).

4) Siguiendo el espíritu de los padres de la Iglesia la teología ortodoxa habla del *Logos* encarnado (V. Lossky). Ensayos de una doctrina del *Logos* o de una teología de la Palabra en el horizonte de la problemática moderna se dan en la teología protestante, por ejemplo en K. Barth y en G. Ebeling. Para Barth la cristología es una doctrina de la revelación; para ello arranca de la encarnación del *Logos*, pero carga el acento en la resurrección, toda vez que el mensaje pascual es la revelación de la Palabra de Dios. La Palabra encarnada es la posibilidad objetiva de la revelación. Ebeling utiliza la fórmula «Palabra de Dios en persona» para diferenciar el ser humano de Jesús como lugar de la presencia de Dios de otras formas de la presencia divina. En su ensayo cristológico llama a Jesus la Palabra de Dios, enlazando para su fundamentación la tradición de la dogmática y la consideración histórica.

5) En la dogmática católica la teología de la palabra aparece en contextos diferentes. L. Scheffczyk en su teología de la palabra, que trata de la misma como realidad creada, en la historia de la salvación y en la Iglesia, entiende a Cristo como la palabra perfecta de Dios a la humanidad, con la que la autopresentación verbal de Dios alcanza su objetivo: la Palabra personal, que es Dios mismo. La cristología de L. Bouyer lleva con toda justicia en

alemán el título de *Das Wort ist der Sohn* (La Palabra es el Hijo), pues en realidad es una teología de la palabra de Dios que desemboca en el Hijo, el *Logos* encarnado y humanizado. En su exposición sistemática de los ministerios de Cristo, J. Alfaro presenta al Verbo encarnado como el revelador de Dios por su disposición y sus funciones. K. Rahner ve en el esbozo de la doctrina trinitaria, que parte del modelo de la autocomunicación de Dios, un anteproyecto de cristología y de doctrina de la gracia, en la medida en que el *Logos*/Hijo y el Espíritu son elementos de esa única autocomunicación de Dios.

Bibliografía. *a)* H. KUHN, R. SCHNACKENBURG, C. HUBER, *Logos*, LThK² IV, 1119-1125; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 200s, 247-250, 281, 288ss; ídem, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1983, 221-235; *b)* K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2 y IV, Zurich 1938ss; R. SCHNACKENBURG, *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980; ídem, *El Evangelio según san Juan* I, Herder, Barcelona 1980; V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982; A. GERKEN, *Theologie des Wortes... bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963; P. LAMARCHE, F. LIÉBART, *Christologie*, HDG III/1*a*, Friburgo de Brisg. 1965; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich 1966; K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, MySal II, 317-400; J. ALFARO, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester*, MySal III/1, 649-710; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Friburgo de Brisg. 1975, 335-370; ídem, *Der Neu-Chalkedonismus*, ibíd., 371-385; ídem, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I y II/1, Friburgo de Brisg. 1979-1986; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tubinga 1979, 69-97, 508-528; L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn*, Einsiedeln 1976.

LOTHAR ULLRICH

MAGISTERIO ECLESIÁSTICO. → Colegialidad, → Iglesia, → infalibilidad, → jerarquía de verdades, → papa, → recepción, → sentido de fe de los creyentes, → sucesión apostólica. El magisterio eclesiástico es, dentro del entramado general de la Iglesia, la instancia a la que se ha confiado la conservación, transmisión y exposición de los contenidos de la fe, imponiendo llegado el caso una suprema obligatoriedad.

1) El objetivo primero y originario de la comunidad cristiana es la transmisión de la experiencia pascual mediante la predicación (*kerygma*), que pretende tener una vigencia universal (Gál 1,9; 2Jn 10). Ya en el período tardío del NT se convierte en una doctrina con pretensiones de verdad (1Tim 2,4s; 4,3; 2Tim 2,25; 3,7s; Tit 1,1.9). Su transmisión está fundamentalmente confiada a toda la comunidad (Mt 18,15-20; Jn 14,16s; 15,26; 16,13; 1Tim 3,15), aunque dentro de la misma incumbe de manera especial a los apóstoles (Mt 5,13; Mc 3,14; 16,15; Lc 10,16; 24,47s; Act 1,8; 10,41).

2) A partir del legado neotestamentario la historia del magisterio eclesiástico se identifica de hecho con la historia de la idea que la Iglesia se

forma de sí misma como portadora del mensaje del evangelio, que ha de proclamar en su verdad permanente. El primer milenio ve asegurada la transmisión sin falseamientos de ese mensaje en la coincidencia con la tradición apostólica (garantizada a su vez mediante la sucesión apostólica) y en el consenso de toda la Iglesia. Este último se establece y fomenta con los sínodos y sobre todo con los concilios ecuménicos: en consecuencia éstos son el punto en que se cortan el consenso vertical (la sucesión) y el consenso horizontal en la Iglesia. Desde el siglo IX aparece de forma explícita la convicción de la infalibilidad de los concilios (Abu Qurra, † 820/825).

El magisterio de la Iglesia se convierte en problema teológico por vez primera ya en el segundo milenio, tras el cisma entre las Iglesias oriental y occidental. En Occidente ocupa el primer plano no tanto la salvación en sí misma cuanto la *transmisión* de esa salvación, y por tanto el problema de sus portadores. En lo que a la gracia se refiere lo son los sacramentos, y respecto de la verdad lo es el magisterio eclesiástico. Pero la atención se concentra sobre todo en su portador supremo, que es el papa. Tomás de Aquino le reconoce el derecho de las definiciones categóricas (*sententialiter determinare*: *S. th.* II-II, 1,10). Desde el siglo XIII se le atribuye una infalibilidad (Pedro Juan Olivi, Guido Terreni), que fue definida dogmáticamente en el Vaticano I. En la edad moderna el magisterio eclesiástico fue cuestionado primero por la reforma protestante y después por el *pathos* libertario de la razón autónoma. Los puntos capitales de la discusión actual son la historicidad y obligatoriedad de las declaraciones doctrinales, así como el problema de cómo se puede prestar obediencia a una declaración que no se presenta con las pretensiones de estar exenta de error.

3) El concilio de Trento definió como objeto del magisterio eclesiástico la doctrina referente a la fe y las costumbres (*res fidei et morum*); pero sigue cuestionándose hasta hoy cuál es el contenido preciso de las *mores*. El Vaticano I declaró dogma de fe la infalibilidad del magisterio pontificio en determinadas circunstancias (Dz 1839, DS 3074). El Vaticano II inserta la autoridad doctrinal del papa en el contexto de la autorrealización de toda la Iglesia. Una autoridad doctrinal infalible compete al conjunto de todos los fieles (LG 12), al colegio de los obispos con el papa, así como al papa solo (LG 25), aunque esa infalibilidad siempre queda sujeta a la palabra de Dios (DV 10). El CIC, canon 794, § 3, establece: «Sólo hay que considerar como infaliblemente definida una doctrina cuando ello consta públicamente (*manifesto*).»

4) Según la concepción ortodoxa la fe es la unidad de todas las manifestaciones vitales de la Iglesia; la doctrina y las declaraciones doctrinales no son más que un elemento que ha de incorporarse una y otra vez al contexto de las demás manifestaciones. De ahí que tanto las autoridades doctrinales no institucionalizadas —como ocurría con los padres del monaquismo y los *startzi* — como las institucionales —y aquí entraba sobre todo el concilio ecuménico — se consideraban vinculadas al proceso receptivo de toda la Iglesia. Al lado de esos concilios (sólo se admiten los de la Iglesia antigua

hasta el de Nicea II del 787) gozan de especial autoridad doctrinal las cinco sedes de los patriarcados antiguos de Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén (*principio de la pentarquía*). Bajo influencia occidental surgen en los tiempos modernos escritos confesionales (Cirilo Loukaris, Pedro Mogila, Dositeo).

En el protestantismo la atención se centra desde el comienzo no en las instancias sino en las fuentes, es decir, en la Sagrada Escritura, que se convierte en la única y suprema autoridad doctrinal obligatoria, siendo incompatible por lo mismo con un magisterio eclesiástico. Responsables de la recta predicación son en principio todos los fieles en virtud de su sacerdocio universal, aunque existan diferencias por motivos de competencia y de cometido doctrinal: así tienen especial importancia los escritos confesionales, los profesores de las escuelas superiores, los párrocos y rectores de las iglesias (incluidos los de los sínodos). Se buscan las decisiones doctrinales sobre la base del consenso, aunque los gremios rectores tienen una función primordial. La existencia de una responsabilidad supraindividual sobre la doctrina se echa también de ver en la provisión establecida de procesos correctivos.

5) El proceso de la revelación divina y de su aceptación en la fe es fundamentalmente un proceso de comunicación interpersonal entre Dios y el hombre, en el cual le corresponde a Cristo la autoridad suprema como compendio de la autocomunicación de Dios. Mas como la revelación tiene una validez universal y ha de ser creída por todos los hombres, es necesario asegurar que se preserve la identidad de la misma. Esto se realiza en buena parte mediante el proceso objetivador de la comunicación que llamamos *doctrina* o enseñanza. Y es cometido de toda la Iglesia, en la medida en que ésta, cual comunidad de los creyentes, es portadora del mensaje revelado en la historia.

La Iglesia, sin embargo, es un entramado articulado, en el que existe una instancia autorizada y autoritaria, la cual en los casos de conflicto impone de manera obligatoria y libre de error la esencia del mensaje revelado sin deformaciones ni mutilaciones: esa instancia es el magisterio eclesiástico. Pero su autoridad nunca es absoluta, sino que se encuentra sometida siempre a la palabra de Dios, se ordena a un intercambio vital con toda la Iglesia sin que tenga otras posibilidades de conocimiento que la misma Iglesia.

Pese a lo cual la autoridad del magisterio eclesiástico es autónoma, sin que descanse ni en la delegación ni en la ratificación jurídica por parte de los demás fieles.

En concreto esto es lo que hay que decir al respecto:

a) Portadores del magisterio eclesiástico (véase en el recuadro de la página adjunta).

b) Objeto del magisterio eclesiástico:

ba) Inmediato o directo: contenido de la revelación = *depositum fidei* (el conjunto de los contenidos de fe importantes para la salvación) = *res fidei et*

Ministeriales	*Su magisterio es*	*Sus declaraciones son*
El obispo individual	Ordinario	Posiblemente no exentas de error
La universalidad (colegial) de todos los obispos con el papa	Ordinario y universal	Exentas de error
Los obispos reunidos con el papa en concilio ecuménico	Extraordinario y universal	Exentas de error
El papa de Roma	Ordinario	Posiblemente no exentas de error
	Extraordinario *(ex cathedra)*	Exentas de error

morum (contenido fundamental de la fe revelada y orientación básica de la vida cristiana). Ese contenido puede estar de modo explícito (*explicite*) o implícito (*implicite*), es decir a través de imágenes o comparaciones, en la revelación.

bb) Mediato o indirecto: se trata de verdades necesarias o útiles para asegurar la revelación. Cuáles sean en concreto es tema que discute la teología. De ordinario se aducen (a modo de ejemplos):

— Las *conclusiones teológicas*: alcanzan un progreso cognitivo y sintético de una verdad revelada y de una verdad natural (Cristo es hombre verdadero; el hombre verdadero comporta una voluntad humana; luego Cristo tuvo una voluntad humana).

— Los *praeambula fidei*: todos los supuestos para la aceptación responsable de una verdad revelada (existencia de Dios, personalidad del hombre).

— Los *facta dogmatica*: supuestos para una predicación creyente de una verdad revelada (legitimidad de un concilio o de un papa; en la disputa jansenista se calificó también como *factum dogmaticum* el contenido de las frases: Dz 1092-1095, 1107, 1350; DS 2001-2005, 2027, 2390).

— La *canonización de los santos* (tradicional).

Si un objeto entra en la competencia del magisterio eclesiástico, es algo que decide este último.

c) Calidad de las declaraciones del magisterio:

ca) El magisterio habla de modo *infalible*, cuando se cumplen a la vez las condiciones siguientes:

— Cuando lo ejercen de forma *colegial* todos los obispos con el papa de modo ordinario o extraordinario, o bien el papa solo *ex cathedra* (en su función de maestro supremo en cuestiones de fe y de costumbres con la máxima autoridad).

— Con el propósito inequívoco de hacer una declaración doctrinal infalible.

Por *ejercicio colegial* del magisterio eclesiástico se entiende el acuerdo moral de los obispos para emitir una declaración obligatoria y definitiva para la fe. No basta un mero acuerdo de hecho, que puede ser únicamente una opinión general.

cb) El magisterio habla *auténticamente*, cuando lo hace imponiendo una obligación y con autoridad, aunque sin la pretensión de infalibilidad. Los motivos alegados están sujetos al juicio científico, pues la autoridad por sí sola no crea ninguna verdad. Tales declaraciones son en el fondo revisables (Escrito de los obispos alemanes del 23 de septiembre de 1967). Su valor deriva de su importancia para la vida eclesial, del autor (por ej., el papa o una autoridad pontificia con la autorización general o especial del papa; sólo en el caso último sus decisiones pueden considerarse como un acto del papa), el destinatario (por ej., grupos particulares o toda la Iglesia) y las circunstancias históricas (rechazo de determinadas corrientes de pensamiento).

d) Modos de manifestación del magisterio eclesiástico:

da) Magisterio ordinario: notificaciones (sermones, catecismo, escritos pastorales, etc.) del obispo en su diócesis, de las conferencias episcopales, de todos los obispos fuera del concilio ecuménico o del papa cuando no habla *ex cathedra*.

db) Magisterio extraordinario: las definiciones dogmáticas en un concilio ecuménico o por medio del papa que habla *ex cathedra*.

e) Carácter teológico de las declaraciones del magisterio:

— *Fundamento*: la Sagrada Escritura expuesta según la tradición.

— *Contenido*: precisación y concreción de afirmaciones que están contenidas en la revelación.

— *Forma*: confesión de fe (cf. las fórmulas *credimus*, *profitemur*, *confitemur*, etc.).

— *Pretensiones de vigencia*: protección autorizada, y en ciertos casos determinante y decisiva, del mensaje revelado. El desprecio de tales declaraciones puede conllevar la expulsión de la comunión eclesial.

— *Conexión con la Iglesia universal*: la declaración ha de estar en consonancia con todas las otras instancias y órganos de la Iglesia que cuidan con solicitud pastoral de la salvación de todos los hombres; esa consonancia se manifiesta en la *recepción* eclesiástica.

f) Interpretación de las declaraciones del magisterio:

— Hay que averiguar el propósito del magisterio en su declaración (objetivo, grado y contenido de la obligación impuesta).

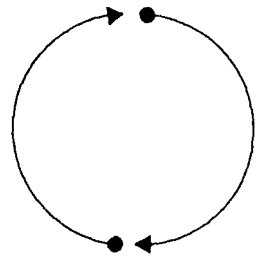
— Han de tenerse en cuenta las circunstancias históricas de la declaración.

— La interpretación ha de hacerse en sentido estricto.

— Y hay que analizar la declaración de acuerdo con la *analogia fidei* (incorporación al contexto de la fe general) y con la jerarquía de verdades.

FE ECLESIÁSTICA Y MAGISTERIO

Fe de toda la Iglesia



Magisterio eclesiástico

El magisterio está en un círculo de comunicación con la fe de toda la Iglesia y con su interpretación. De él toma lo que existe como verdad revelada bajo la asistencia del Espíritu Santo. La conciencia creyente de toda la Iglesia recibe, por su parte, la resolución doctrinal como conforme a su fe en un conocimiento guiado por el Espíritu Santo. Así, pues, las relaciones se definen primordialmente en un sentido pneumatológico y no jurídico.

LA OBLIGATORIEDAD DE LAS DECLARACIONES TEOLÓGICAS

No todas las declaraciones magistrales y científico-teológicas tienen el mismo grado de obligatoriedad. Por ello es también distinta la certeza aneja a su recepción. De ahí que se hayan hecho esfuerzos para establecer las *calificaciones teológicas* de las distintas afirmaciones.

Las calificaciones teológicas positivas se llaman también *notas*; y las negativas, *censuras*. La nomenclatura y la coordinación no siempre son uniformes. Se discute sobre todo la calificación de las conclusiones teológicas: ¿son *de fide* o simplemente *theologice certum*?

Hoy la doctrina de la calificación tiene menor importancia; pero en las obras dogmáticas antiguas desempeñó un gran papel.

En el recuadro de la página siguiente puede verse un resumen de las calificaciones teológicas.

Cualidad de la declaración	*Nota*	*Censura*
Verdad formalmente revelada (dogma material)	*De fide divina*	*Haeresis manifesta*
Verdad formalmente revelada y como tal definida por el magisterio (dogma formal)	*De fide divina definita*	*Haeresis formalis*
Verdad enseñada por el magisterio ordinario como revelada	*De fide*	*Haeresis*
Afirmaciones definidas desde el campo indirecto del magisterio	*De fide ecclesiastica definita*	*Propositio reprobata*
Afirmaciones desde el campo indirecto del magisterio	*De fide ecclesiastica*	*Propositio falsa*
Proposición del campo directo del magisterio, sobre la que éste no se ha pronunciado definitivamente, pero cuya negación puede eventualmente amenazar a otra verdad de fe	*Fidei proximum*	*Haeresi proximum*
Proposición del campo indirecto, para la que vale lo mismo	*Theologice certum*	*Sententia falsa*
Proposiciones de la teología científica	*Sententia communis, probabilis, tolerata, pia*	

Bibliografía. *a)* W. KERN (dir.), *Die Theologie und das Lehramt*, QD 91, Friburgo de Brisg. 1982; *b)* F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church*, Dublín 1983; DÖSTA (ed.), *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, Francfort 1978; THEOL. AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ, *Was gilt in der Kirche. Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1985; *c)* J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lehramt*, Francfort 1984.

WOLFGANG BEINERT

MAL. → Demonios, → dualismo, → estado originario, → males, → pecado hereditario. El mal es un concepto relativo, que no se puede pensar ni querer sin la idea del bien; quien lo quiere desea siempre un bien, como lo prueba el ejemplo de la tentación o el de la autoexculpación. A diferencia de los males —es decir, de la desgracia—, el mal se define como una oposición libremente querida contra el bien (querido por Dios). Su origen está en la voluntad humana, que convierte su propio juicio en criterio supremo, despreciando con ello el ordenamiento de bienes que le viene impuesto previamente. Lo esencial es el elemento arbitrario. «La fórmula de la buena volun-

tad es: "Porque esto es bueno, lo quiero"; la de la mala: "¡Esto es bueno porque yo lo quiero!"» (Hemmerle, SM, IV, 402). De la arbitrariedad así establecida de los individuos la eficacia del mal en el mundo, desafinándolo, seduciéndolo y pervirtiéndolo.

1) Según la doctrina bíblica el mal de los actos libremente decididos de la desobediencia humana se opone al creador de todo lo bueno. Al comienzo de la historia ocurre que el hombre cede voluntariamente a la tentación por un bien que se le antoja «precioso», «seductor» y prometedor de muchas cosas (cf. Gén 3,6). Y ciertamente que el creador de todos los bienes sustenta también esta decisión del hombre, como sustenta su libertad de decisión. Así pueden los autores del AT poner en boca de Yahveh: «Yo que hago la felicidad y creo la desgracia, soy yo, Yahveh, quien hace todo esto» (Is 45,7), o bien: «Yo he creado al exterminador» (Is 54,16). En ambos casos encontramos la palabra *bara* (→ creación). Y así, refiriéndose al faraón, puede escribir Pablo: «Por lo tanto, él tiene misericordia de quien quiere, y él endurece a quien quiere» (Rom 9,18; cf. también v. 19-24). De ahí que los teólogos actuales no vacilen en hablar de una asunción divina de la responsabilidad para la libertad de decisión del hombre hasta en sus consecuencias negativas. En la Biblia, no obstante, prevalece la convicción de una historia salvífica que se consuma en la escatología de tal suerte que el mal acaba siendo condenado y vencido por Dios. Hasta la separación escatológica del trigo y de la cizaña deja Dios que ambos crezcan juntos (Mt 13,30). Y hasta entonces hace el Padre que «salga el sol sobre justos y pecadores» (Mt 5,45). Al final, sin embargo, todas las potencias del mal, junto con la muerte, serán sometidas y aniquiladas por la virtud del Hijo crucificado y resucitado (cf. 1Cor 15,24-28; 2Tes 2,8). Pero ya ahora tienen los creyentes la posibilidad de superar el mal por Cristo, «que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para arrancarnos del perverso mundo actual» (Gál 1,4; cf. Col 1,13; 2,15).

A la cuestión de qué es lo que induce al hombre a obrar mal en el NT no ha asumido en su forma sistemática la doctrina, sugerida ya por el AT (cf. Eclo 15,14; 21,11) y desarrollada por los rabinos, del «instinto malo» que Dios habría puesto, junto con el «instinto bueno», en cada individuo al momento de su concepción. Por lo demás, también el NT enseña que los malos deseos no brotan del cuerpo sino del → «corazón», es decir, del centro racional y volitivo de la persona (cf. Mt 15,18s y par).

2) Entre los padres de la Iglesia ha sido Agustín el que con mayor intensidad se ha ocupado del problema y misterio del mal. Distingue entre el *malum physicum* y el *malum morale*, es decir los males debidos las más de las veces a la misma naturaleza y aquellos otros de los que es responsable el hombre, y que son los males propiamente dichos. Unos y otros los ve Agustín como una «deficiencia en el ser y en el ser bueno» (*Conf.* III, 7,12), lo que ciertamente no explica de modo satisfactorio su eficacia experimental. El mal propiamente dicho no procede directamente de Dios, ni tampoco de un principio originario y específico (maniqueos), sino de un acto de

Adán, que pervirtió el ordenamiento de los bienes (cf. *De nat. boni* 16). Con ello se habría acercado peligrosamente a la nada y habría dejado a su descendencia un riesgo similar. Según Agustín, el mal consiste formalmente en el desordenado amor a sí mismo, que excluye el amor a Dios impidiendo por tanto la comunión humana y dando origen a consecuencias aniquiladoras (cf. *De civ. Dei* XIV, 28).

Tomás de Aquino investigó el fundamento que posibilita el mal y lo descubrió en la tensión del hombre entre su existencia y su esencia, así como entre la finitud de su voluntad y la infinitud del bien al que está llamado. La voluntad es una determinada *inclinatio* o *appetitus* que *atrae* al bien, mas no fuerza al mismo (*De verit.* XXII, 5). El bien constituye un horizonte infinito para la voluntad finita, de tal modo que ésta siempre tiene que querer más. Sólo así puede el que quiere llegar a ser lo que es. Sólo así consigue avanzar en la realización de su ser. Puede, sin embargo, equivocarse, porque su elección puede resultar falsa frente a la pluralidad de bienes. Y así obra el mal como un ser finito llamado a lo infinito (ibíd. XXII, 6). Desordenado, desafinado y egoísta, rompe dentro de sí lo infinito en lo finito (ibíd. XXIV).

3) En ningún documento ofrece el magisterio una solución del misterio del mal. Se limita a afirmar la bondad originaria de la creación de Dios, negar al mal el carácter de *natura* o *substantia* (cf. Agustín; Dz 706; DS 286, 1333) y condenar la doctrina dualista de que el mal era creación de un adversario increado de Dios (Dz 235-238, 469; DS 455-458, 874). El concilio Lateranense IV declara que Dios ha creado incluso al diablo bueno por naturaleza y que éste «se había depravado por sí mismo» (Dz 428, DS 800).

4) Entre las confesiones no hay diferencias esenciales por lo que respecta a la temática del mal.

5) La teología actual se orienta por los puntos siguientes. Una antropología pesimista según la cual, de acuerdo con la doctrina agustiniana de la *massa damnata* y de la correspondiente → predestinación, la mayoría de los hombres estaría entregada al mal o el hombre no sería más que un juguete de instintos ciegos encuentra tan escaso respaldo como la visión optimista del mundo, que hace del mal un elemento necesario en el autodesarrollo del espíritu universal (B. Spinoza, y en parte también G.W.F. Hegel), o de la sociedad sin clases (K. Marx). También se evita un dualismo. Mientras que para muchos filósofos modernos (desde, por ejemplo, I. Kant hasta los neomarxistas) el mal está en la hostilidad autoculpable hacia el hombre (con secuelas como la despersonalización, la ceguera colectiva, el totalitarismo, el deficiente valor frente al futuro), la teología ve esa inhumanidad en conexión con la hostilidad a Dios que fundamentalmente contribuye a la misma. En el campo interdisciplinar, la dogmática intenta hoy oponerse a la tesis biologista del «denominado —o pretendido— mal» (K. Lorenz), es decir de la agresividad natural, tanto del animal como del hombre, que vendría exigida por la evolución.

Bibliografía. *a)* W. OELMÜLLER, *Mal*, en DEF II, 491-506; *b)* W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen*, en W. KASPER, K. LEHMANN, *Teufel, Dämonen, Besessenheit*, Maguncia 1978, 41-69; B. WELTE, *Über das Böse*, Friburgo de Brisg. 1959; *c)* P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen*, Friburgo de Brisg.-Munich 1971; K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, Viena [7]1965; G. BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Bochum 1963; W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Gotinga [3]1976, 166-169.

ALEXANDRE GANOCZY

MALES. → Enfermedad, → mal, → muerte, → pecado y culpa, → permisión de Dios. Entendemos aquí por males todo cuanto el hombre experimenta como incómodo, desagradable, odioso y perjudicial, todo lo que es causa de tribulación, sufrimiento, infelicidad, desgracia y muerte. Los males son algo negativo que se alza contra el anhelo humano de vida, bienestar, felicidad, desarrollo de la propia personalidad, salud y hallazgo de un sentido de las cosas. Se habla de *mal físico*, cuando la causa del mismo se encuentra o descubre en los procesos naturales físicos, biológicos o de cualquier otro tipo en ese orden de cosas, y de *mal moral* cuando la causa está en la maldad de la que el hombre es responsable. Este último mal se demuestra a menudo como el desencadenante del primero: la maldad moral es causa de males, tanto para las víctimas como en definitiva también para el que los hace.

1) El AT hebreo designa los males, tanto los físicos como los morales, a menudo con la misma palabra: *ra'* o *ra'a*, al tiempo que los considera como parte integrante de la historia que se vive de hecho. A la pregunta: ¿De dónde proceden los males?, responde Gén 3 con el relato etiológico del «pecado original» referido a la historia primera de la humanidad. De acuerdo con esa narración, el sufrimiento y en parte también la muerte, así como la propensión a seguir pecando, como secuelas del primer pecado, de la apostasía del hombre capaz de conocer y de tomar decisiones con la que se alejó de Dios. Los procesos naturales de destrucción (como son las catástrofes naturales) no se contemplan de una manera específica y detallada. Durante largo tiempo prevaleció aquí la idea teológica de la causalidad universal del creador: Yahveh es el que crea la luz y las tinieblas, la salvación y la desgracia (Is 45,7; Lam 3,38; Am 3,6; Prov 16,4). En cualquier caso Yahveh se sirve de todas las manifestaciones del mal, ya como castigo (Is 6,19) ya como prueba y purificación (Sal 66,10ss). Signo de la voluntad divina de que florezca y prospere la vida humana es la afirmación antropomórfica de que la desgracia no es del agrado del Señor (Éx 32,14; Jer 26,13.19), de forma que a su debido tiempo libera de la misma (Gén 48,16). Ese deseo universal del creador de mantener su creación, incluso «resabiada» por la maldad, lo expresa el juramento divino a Noé de que en el futuro «no volvería a castigar más a todo viviente» y de que no «volvería a maldecir la tierra por causa del hombre» (Gén 8,21s).

En el NT inútilmente buscaremos un análisis detallado del concepto del mal, cuyas manifestaciones se expresan más bien de una manera concreta: sufrimiento, tribulación, persecución, enfermedad y muerte. Jesús lucho contra todas esas manifestaciones del mal, curando a los enfermos y expulsando a los → demonios (Mc 1,34). Y a sus discípulos les da el encargo de hacer lo mismo (Mc 6,13). Personalmente no busca el sufrimiento y menos aún la muerte, sino que los acepta como consecuencia de su compromiso sin reservas en favor de la *basileia* o reinado de Dios. Jesús parece oponerse resueltamente a la atribución demasiado simplista de una desgracia o de una enfermedad a una culpa propia o de los progenitores (cf. Lc 13,1-5; Jn 9,1-3). En el que sufre, en el pobre y en el que ha muerto tiene que hacerse patente la voluntad salvífica y esperanzadora de Dios (Jn 9,3).

En virtud de la convicción creyente postpascual de que la pasión de Jesús, sufrida por su entrega y representación vicaria libremente aceptadas (cf. Is 53,3-6; Mt 26,28), hizo palpable la disposición sin límites del creador en favor del hombre, y por el convencimiento de que Jesús había vencido definitivamente tanto el poder de la muerte como del pecado pudo Pablo establecer unas relaciones muy estrechas entre los dos poderes. Para ello parte el Apóstol de la consideración de Jesús crucificado y resucitado que venció al mal supremo, la muerte, junto con la maldad que la condiciona, el poder del pecado; y así llega a la descripción de la humanidad adamítica, en la cual pudo la muerte, como «soldada del pecado» y condicionada por él (Rom 6,23), dominar sin oposición alguna (Rom 5,17). Según la dogmática actual esos textos no fundamentan la hipótesis de que, de no haber intervenido el pecado la vida terrena no habría tenido ningún límite y fin natural (→ estado originario). Con la participación universal y escatológica en la vida resucitada de Cristo también será aniquilada la muerte, como el mal supremo y el «último enemigo» (1Cor 15,26). Y ahí se fundamenta en consecuencia la esperanza: si sufrimos con Cristo, también seremos glorificados con el y experimentaremos que «los sufrimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera que en nosotros será revelada» (Rom 8,17s).

2) El análisis que los padres de la Iglesia hacen del problema de los males del mundo asume rasgos filosóficos frente al → dualismo gnóstico y frente al → maniqueísmo. Se resisten a atribuir el origen de los males a un principio malo, rival y competidor de Dios. Eso conduce en Agustín a este razonamiento: la obra creativa de Dios es buena; el bien es una propiedad de todo ser verdadero; por consiguiente, lo que aparece como *malum* (como no bueno) no puede *ser* verdadero. El mal puede entenderse como «ausencia del ser y del bien» (*privatio essendi et boni*; *Conf.* III, 7,12; *De nat. boni* 17), como no substancia (*Conf.* VII, 12,18), como algo antinatural (*De civ. Dei* XI, 17) y como tendente a la nada (*De nat. boni* 4). Como el *malum* no posee ser propio, sólo se hace real en un *bonum*, por el que es destruido (*De civ. Dei*, XI, 9; XII, 3). Pero Dios es también Señor del mal, lo domina y puede sacar de él un uso bueno (*bene utens et malis*) y sacar bien del mismo

(*Enchir.* 27,100). Así a menudo las obras de Dios son buenas en medio de nuestras obras malas (*De mus.* VI, 30). Por ello permite el mal moral en general y se sirve del mal físico para superarlo. El encuentro de Dios con el mal en la cruz de Cristo tuvo efectos redentores: «Muerto por la muerte, mató él a la muerte» (*In Ioan.* 12,10s). «El viejo tema es que el hombre muere. A fin de que eso no sea definitivo para el hombre, se ha creado la nueva realidad: la de que Dios muere» (*Sermo* 350,1). Ese compadecimiento solidario del mal supremo de la criatura por parte de su creador se presenta como lo que da sentido al sufrimiento de todos, y sobre todo de los inocentes.

Tomás de Aquino desarrolla sistemáticamente la teoría agustiniana de la «carencia del ser y del bien» (*S. th.* I, 48s), a la vez que da la forma adecuada a la doctrina de la permisión divina (*S. th.* I, 19,9; 48,2 ad 3). Sólo Cayetano hará una crítica a la teoría de la *privatio* (*Comm. in S. th.* I, II, 71,6; 72,7).

3) El magisterio eclesiástico empezó rechazando la visión pesimista que presentaba a la naturaleza y al cuerpo del hombre como realidades demoníacas (Dz 241-244, DS 461-464), para condenar más tarde la equiparación sistemática de sufrimiento y castigo divino (Dz 1072, 1420; DS 1972, 2470).

De un modo hasta ahora desconocido el concilio Vaticano II hace hincapié en la responsabilidad humana para eliminar los males del mundo: su crítica se dirige al mal estructural, que en el mundo aparece bajo las formas de pobreza, hambre, opresión, paro y guerra. En contra de todo ello los cristianos han de comprometerse combatiendo con todos los medios científicos y morales (GS 35). Sus triunfos podrán considerarse como signos de la grandeza de Dios (GS 34). El hombre, pese a ser el señor de esa creación (GS 12; cf. 22, 24, 29, 34), no deja de sufrir en su «ser para la muerte» (M. Heidegger) la «destrucción del cuerpo» (GS 18) y sigue estando expuesto a las catástrofes naturales; pero también es autor y causante de las mismas cuando, por el desordenado amor a sí mismo, infiere violencia a la naturaleza (cf. Rom 8,20).

Mas no sólo es el problema de la culpa el que ha de ocupar al creyente que se orienta por la cruz de Cristo, sino que ha de preocuparle sobre todo la cuestión de un futuro que, siguiendo el sentido de la actividad sanante y santificadora de Jesús, tiene que ir configurando de un modo cada vez más humano recurriendo a la vez a los medios de la fe y de la ciencia (GS 15). Nunca la doctrina católica de la creación se había ocupado con tanta intensidad de la responsabilidad humana en la eliminación de los males que acucian al mundo.

4) Los reformadores protestantes siguieron en sus líneas esenciales la tradición agustiniana, aunque destacando enormemente la pecaminosidad universal y hasta el carácter corrompido de la naturaleza humana también en el problema del mal.

5) Una dogmática católica que procede con métodos hermenéuticos se guardará de una reducción indiferenciada del mal físico al sufrimiento

Bibliografía. *a)* → Teodicea (bibliografía); *b)* F. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* I-III, Viena I [2]1955, II 1952, III 1959; CH. JOURNET, *Von Geheimnis des Übels*, Essen 1963.

ALEXANDRE GANOCZY

MANIQUEÍSMO. → Creación (relatos de la), → dualismo. El maniqueísmo es una religión de tipo gnóstico-dualista, fundada por Mani, o Manes (nacido el año 216 en Babilonia), bajo la influencia del mandeísmo primitivo, que propugna una separación radical de Dios (Espíritu) y la materia, del bien y del mal.

1) Los relatos bíblicos de la creación excluyen radicalmente la división bipartita de la realidad, característica del maniqueísmo.

2) Esta religión pretendía ir más allá del cristianismo, a través de un conocimiento realmente liberador. Según el maniqueísmo, tanto la naturaleza divina, espiritual y buena, como la mundana, material y mala, derivaban de la misma esencia (substancia); pero desde toda la eternidad el «príncipe de las tinieblas» (el diablo) se opone al «Padre de la luz» con una hostilidad irreconciliable. En la lucha que ambos sostienen cae una partícula anímica y divina en la materia, mezclándose con ella. En tal sentido Dios es un redentor necesitado a su vez de redención. La primera pareja humana, engendrada por dos demonios, es de origen demoníaco; únicamente el alma tiene una naturaleza luminosa. Mediante la generación se transmite el aprisionamiento del alma en el mal. Una liberación de ese estado sólo la promete la «iluminación» que aportan Buda, Zaratustra, Jesús y Manes.

El maniqueísmo se difundió rápidamente a partir del siglo II, influyendo en muchos cristianos por el carácter radical y la falta de compromiso de sus enseñanzas. En la historia de la teología no dejó de tener importancia especial su influencia sobre el joven Agustín, que hasta el año 386 creyó haber encontrado en el maniqueísmo el conocimiento realmente liberador. Después de convertirse al catolicismo se volvió explícitamente contra las enseñanzas maniqueas, como lo certifican sus obras *De moribus Eccl. cath. et de moribus manichaeorum*, *De libero arbitrio*, *Contra Faustum* y *De natura boni*, entre otras.

3) Y bajo la influencia de Agustín el magisterio eclesiástico adoptó una posición enérgica. Así, en contra del priscilianismo maniqueo, que se extendió por España, el sínodo I de Braga (563) rechazó estas doctrinas: el alma humana y los ángeles constan de una substancia divina; el diablo no tiene creador alguno, sino que es personalmente el principio del mal; las almas humanas, después de haber pecado en el cielo, fueron arrojadas a la tierra, quedando encadenadas a un destino ciego; el matrimonio, la generación y la concepción son obra del maligno como lo es la fe en una resurrección de la carne (Dz 235-243, DS 455-463).

Contra el neomaniqueísmo de Pedro de Bruys, el concilio Lateranense II (1139) defendió la sacramentalidad del matrimonio cristiano (Dz 367, DS

718). En 1208 el papa Inocencio III promulga una confesión de fe contra los valdenses, que al igual que los albigenses, los cátaros, los bogomilos y los paulicianos habían adoptado algunas de las enseñanzas maniqueas (Dz 420-427; cf. 428, 434; DS 790-797; cf. 800, 809). También el concilio Florentino condenó el maniqueísmo (Dz 707, DS 1336).

4) En el ámbito del diálogo ecuménico no existen diferencias a propósito de la condena en principio del maniqueísmo.

5) La teología actual tiene que afrontar el peligro que significan los dualismos que vuelven a florecer tanto en la espiritualidad como en la concepción del mundo.

Bibliografía. *a)* H. JONAS, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, «Eranos» (1936) 183-286; G. WIDENGREN, *Mani un der Manichäismus*, Stuttgart 1961; *b)* H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Gotinga ²1954.

ALEXANDRE GANOCZY

MARÍA. → Cristología, → dogmas marianos, → importancia salvífica de María, → mariología, → veneración de María. Es el nombre bíblico de la madre de Jesús (Mt 1,16.18.20; 2,11; 13,55; Mc 6,3; Lc 1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34; Act 1,14). Lc lo menciona a menudo. Y sin mencionarlo, se habla de la «madre de Jesús» (Jn 2,1.3), de «su madre» (Mt 2,13.14.20.21; 12,46; Mc 3,31; Lc 2,33.48.51; 8,19; Jn 2,5.12; 19,25; cf. «tu madre» Mc 3,32 y par, o «la madre» Jn 6,42; 19,26) o de «la madre de mi Señor» (Lc 1,43). En Gál 4,4 se alude escuetamente a María diciendo del Hijo de Dios que es «nacido de mujer».

1) Mc llama a Jesús «hijo de María» (6,3) sin mencionar jamás a José como padre; esa designación, extraña al uso judío, ha de entenderse o como un insulto (E. Staufer) o cual cauta referencia al nacimiento virginal (J. Gnilka: EKK II/1,231s). Mc 3,32 menciona a María entre los parientes (3,31-35) cuyo círculo sobrepasa Jesús ampliándolo a cuantos cumplen la voluntad del Padre. El acento crítico de esa escena lo rebajan Mt 12,46-50 y Lc 8,12-21 yendo más allá del juicio negativo sobre los parientes de Jesús que no comprendían y manteniendo abierta la posibilidad de que también su familia entrase en la nueva comunidad de Dios. En el evangelio de la infancia de Mt (1,18-24; 2,1-12.13-15.19-23) la concepción virginal por parte de María es una referencia a la filiación divina de Jesús. José es solo el padre legal (1,20). María participa del homenaje de Jesús por parte de los magos (2,11). «El niño y su madre» (2,11.13.14.20.21) forman un grupo especial, contrapuesto a José. En comparación con los otros dos Sinópticos, Lc otorga especial atención a María, y apartándose de Mc la presenta como discípula creyente (Lc 11,27s; 8,20s). La llama «superdotada de gracia» (1,28) y virginal «esclava del Señor» (1,38). Por la soberanía divina de su hijo, María es «la madre de mi Señor» (Lc 1,38), y es ella y no José (Mt 1,21)

la que le da el nombre de Jesús (Lc 1,31). Por su fe será llamada bienaventurada (Lc 1,45), uniéndose a esa alabanza todas las generaciones (Lc 1,48). También participa en el destino doloroso de su hijo (2,34s). Después de Pascua forma parte de la comunidad orante (Act 1,14). En Jn, más claramente aún que en Lc, María tiene una función simbólica. Sin nombrarla, la madre de Jesús aparece al comienzo y al final de su vida pública, siendo en ambos casos la representante de la nueva comunidad. En Jn 2,1-11 representa a quienes aguardan de Jesús el don de la salvación divina. Bajo la cruz (Jn 19,25-27), María representa a la comunidad que con Juan, como testigo auténtico (Jn 19,35), se remite al evangelio.

2) En la época posterior al NT la persona de María queda incorporada al desarrollo del dogma cristológico. Su nombre se encuentra en los símbolos de la fe con la referencia a la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo. Si el concilio de Éfeso (431) la llama «madre» o «engendradora de Dios» (Dz 113, DS 252), lo hace sobre el trasfondo de la fe cristológica y al servicio de la misma. Pero, además, el nombre de María se incorpora a la comprensión progresiva de la historia salvífica y de la Iglesia. A la meditación creyente *sobre* María se yuxtapone, en la línea divisoria de los siglos III-IV, su *invocación directa*. Movida por la fe en la resurrección, la confesión reverencial de su posición soteriológica en la obra salvífica de Cristo conduce a la invocación directa de María. Ésta es venerada en la liturgia y en la piedad popular; su veneración se convierte asimismo en escuela de vida, confiriendo así a la alabanza litúrgica la justa credibilidad.

La glorificación medieval de María ha dejado testimonios externos en las obras del arte figurativo, en los himnos y antífonas, en la oración del rosario (desde el siglo XV) y en las peregrinaciones marianas. La época de la reforma católica, el siglo XIX y los comienzos del XX son períodos de entusiasta piedad mariana y de una mariología comprometida. Ésta no pudo ciertamente impedir la ruptura entre piedad litúrgico-bíblica y devoción mariana, característica del siglo XX; lo que motivó que la veneración de María se refugiase en la piedad popular, cuando no en el tradicionalismo.

3) Para la importancia que el magisterio eclesiástico atribuye a María, → dogmas marianos.

4) Pese a sus críticas al culto exteriorista de María en la Iglesia de finales de la edad media, la reforma protestante no fue antimariana. Un dato básico de su cristología es la concepción virginal de Cristo por María, destacando su verdadera humanidad y su inmunidad del pecado hereditario. María es engendradora de Dios y miembro y hasta prototipo de la Iglesia por su fe. Aunque esa excelencia no excluya su condición pecadora y su debilidad. La alabanza de María ha de ser alabanza de Dios, gratitud por su gracia preveniente; a ello se opone la invocación directa a María. Sólo en el curso de la confrontación confesional se convierte la exaltación de María en cifra de lo católico. Al ser la Sagrada Escritura el único principio de conocimiento, no pudo desarrollarse una devoción protestante a María.

5) Junto a las discusiones clásicas de la teología, diversos movimientos

actuales vuelven a poner el nombre de María en el centro del interés teológico. Así, el feminismo y la teología de la liberación bosquejan una imagen combativa de María. La madre de Jesús es un símbolo de la lucha por la liberación personal y social. La psicología religiosa ve su imagen configurada por la estructura masculino-femenina del alma humana; María es una imagen del lado femenino de Dios. Desde esa perspectiva también la devoción popular se valora de modo nuevo y positivo. Esos proyectos actuales necesitan de una profundización, a fin de que su imagen simbólica de María coincida con la inalienable personalidad histórico-salvífica de la madre de Jesús y se elimine su aspecto subjetivista.

Bibliografía. *a)* F. COURTH, *María, heute neu gefragt*, TThZ 93 (1984) 40-50, G. SCHNEIDER, *María*, EWNT II, 951-957; *b)* G. SÖLL, *Mariologie*, HDG III/4, Friburgo de Brisg. 1978; W. BEINERT, H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984; *c)* Además de la bibliografía señalada en *b*, cf. G. BESUTTI, *Bibliografia mariana 1973-1977*, Roma 1980.

FRANZ COURTH

MARIOLOGÍA. → Criterios de conocimiento mariológicos, → dogma, → dogmas marianos, → María, → principio mariológico fundamental, → veneración de María. Es la parte de la teología que expone de forma completa y metódica la doctrina de fe acerca de la madre de Jesús, mostrando a la vez su conexión con las restantes verdades de fe. Los principales puntos de contacto son la cristología, la eclesiología, la doctrina de la gracia y la escatología. La justificación de esta disciplina deriva de los dogmas mariológicos (→ asunción de María a la gloria de Dios, → inmaculada concepción, → maternidad divina, → virginidad). Recientemente este tratado ha adquirido una relevancia complementaria por cuanto que, en el marco de la teología de la liberación, vuelve con fuerza la devoción popular a ocupar el primer plano; también la teología feminista confiere actualidad nueva al tema de María. Las fuentes de la mariología son las mismas de la teología en general, aunque en aquélla se condensan de modo muy concreto las leyes del crecimiento de la doctrina de la fe, hasta el punto de que en la mariología se plantean con toda claridad y nitidez las cuestiones relativas a la → hermenéutica teológica.

1) Las bases bíblicas de la mariología derivan fundamentalmente de la incorporación de María al misterio de la encarnación de Dios. Así cada uno de los Sinópticos, lo mismo que el Evangelio de Juan, relatan desde su propia perspectiva la participación de María en la encarnación, en el ministerio público de Jesús, en su muerte y en los comienzos de la Iglesia.

2) La historia de la mariología hasta la época del concilio de Éfeso (431) no se puede reducir todavía a un tratado sistemático. Las afirmaciones sobre María van íntimamente unidas a las declaraciones sobre Cristo y se formu

lan en las prédicas como alabanza litúrgica y como aclamaciones. La reflexión creyente que en ellas se hace patente se esfuerza por entender a María desde la perspectiva del nuevo pueblo de Dios que es la Iglesia y, a la inversa, se quiere explicar la Iglesia desde María como la nueva Eva. Según la eclesiología anterior al concilio de Éfeso, la Iglesia es la esposa virginal de Dios y a la vez la madre de numerosos hijos. Cada uno de sus miembros refleja y reproduce esa definición fundamental, por cuanto que su alma es como un seno virginal en el que el *Logos* quiere asentarse a fin de continuar su encarnación. La visión de María contribuye a aclarar tales ideas. Ella aparece como el prototipo de la madre virginal que es la Iglesia y como modelo también de cada fiel. Especial relevancia cobran estas ideas en Ambrosio y en Agustín.

La otra perspectiva teológica, que en los siglos IV-V intenta exponer el papel de María, es el dogma cristológico en su desarrollo y el concepto anejo de la redención: «Dios se hace hombre para que el hombre se divinice.» Cuando se habla de la encarnación, se habla también de María. La presencia de su nombre subraya tanto la verdadera humanidad del redentor como su unidad de sujeto.

Corresponde al interés sistemático de la escolástica el que en esa época también las ideas sobre María se presenten como formando un todo y que se inserten en el entramado general de la doctrina de la fe. Una primera síntesis mariológica es la que publica Juan Geómetra († 990). A través de las *Summae*, que aparecen en el siglo XII, toda la exposición teológica de la doctrina sobre María se convierte en un hábito perfectamente fijo. Para hablar aquí de mariología tendríamos que remontarnos a la obra *Summa mariologiae* de Placido Nigido (Palermo 1602, [2]1623).

Antes del Vaticano II se enfrentaban dos corrientes dentro de la mariología. La denominada mariología *cristotípica* veía a la madre de Jesús más desde el lado de su hijo y contrapuesta a su obra salvífica, la Iglesia; por el contrario, la mariología *eclesiotípica* se alineaba del lado de los hombres, toda vez que María no había colaborado en la obra de la redención como tal. Estas dos corrientes de pensamiento han perdido su carácter de oposición al presentar el Vaticano II, de acuerdo con la teología de la Iglesia antigua, la doctrina de María desde el misterio de Cristo *y* de la Iglesia. Para la mariología como tratado teológico síguese de esa consideración la necesidad de plantearla en un sentido reduplicativamente histórico. Esto se debe ante todo a su misma vinculación constitutiva con la automanifestación histórica de Dios, que alcanza su punto culminante en el acontecimiento cristológico. Pero la mariología es también histórica por cuanto que va ligada a la transmisión histórica de la revelación en la vida creyente de la Iglesia. Y finalmente la mariología es histórica porque todo pensamiento teológico está sujeto a la ley del desarrollo.

3) El Vaticano II es el primer concilio que presenta una doctrina sistemática sobre María (LG 52-69), cuya idea básica es la siguiente: como redimida, como criatura de la gracia de Cristo, María es miembro de la Iglesia;

mas «como madre del Hijo de Dios», como «la hija preferentemente amada del Padre y cual santuario del Espíritu Santo» (LG 53) está por encima de todos los creyentes. De acuerdo con la concepción del concilio Vaticano II la mariología ha de ser *teocéntrica y cristocéntrica*; en efecto tiene que hacer patente que todas las declaraciones de fe sobre María «se refieren siempre a Cristo, como origen de toda verdad, santidad y piedad» (LG 67).

Además, la mariología ha de tener un sentido *ecuménico*. Por lo que respecta precisamente a la doctrina de María, «se ha de evitar todo lo que de palabra, escrito u obra pudiera inducir a error a los hermanos separados o a cualquier otro a propósito de la verdadera doctrina de la Iglesia». Tanto los teólogos como los predicadores tendrían que «evitar cuidadosamente toda exageración falsa lo mismo que la exagerada estrechez de miras en la consideración de la dignidad singular de la madre de Dios» (LG 67). Junto a este ecumenismo negativo ha de exponerse positivamente la doctrina acerca de María, de modo que los hermanos separados puedan entenderla en su sentido auténtico.

4) En el campo protestante existe una reserva y hasta un rechazo frente a la mariología como un tratado teológico general, aunque no faltan algunos tratados mariológicos aislados. Los motivos de semejante reserva obedecen al concepto de revelación (*sola Scriptura*) y a la idea de cristología (*solus Christus*).

Tampoco la Iglesia oriental cultiva una mariología sistemática como la que ha practicado la Iglesia de Occidente y estudia la figura de María en los tratados de cristología, pneumatología y eclesiología. Además, la Iglesia oriental articula su fe mariana más en la liturgia y en el culto que en la teología reflexiva. En ese sentido se encuentra en una mayor proximidad a la patrística, que para ella tiene auténtico valor normativo.

5) Aunque como consecuencia del concilio Vaticano II prevalece la perspectiva eclesiológica por lo que atañe a la mariología, no faltan sin embargo, por motivos ecuménicos, los intentos por incorporarla a la doctrina de la gracia y de la justificación, sin que ni ahora ni antes falten motivos de controversia de capital importancia para el ecumenismo. La discusión mariológica actual es una buena prueba de hasta qué punto requiere una explicación ulterior la tesis de que el problema de la justificación no tiene por qué seguir dividiendo a la Iglesia.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Mariologie*, LThK[2] VII, 84-87; ST. DE FIORES, *Mariologia/Mariologia*, en ST. DE FIORES, S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Turín 1985, 801-920; H.M. KÖSTER, *Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen Mariologie*, ThGl 68 (1978) 368-384; F. COURTH, *Zur situation der deutschsprachigen Mariologie*, MarS 43 (1981) 152-174; W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, en W. BEINERT, H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 232-314; *b)* H.M. KÖSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war*, 2 vols., Aschaffenburg [2]1968; A. MULLER, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, MySal III/2, 392-510; idem, *Glaubensrede über die Mutter Jesu*, Maguncia 1980; M. SCHMAUS,

Teología dogmática V, Madrid 1959; *c)* G.M. ROSCHINI, *Mariología* I-II/1-3, Roma [2]1947s; H. DU MANOIR, *Maria* I-VI, París 1949-1961 (bibliografía mariana en colaboración con la revista «Marianum»; hasta la fecha han aparecido 6 vols.).

FRANZ COURTH

MATERIA. → Fe creacionista y ciencias de la naturaleza, → hilemorfismo. La palabra latina *materia* responde por su contenido a la griega *hyle* (madera, material de construcción). El concepto de materia designa en general lo que es material, animado o inanimado.

1) La Biblia tiene una visión profundamente positiva de las realidades materiales. Dios como creador las produce, las ordena y saca de la materia, y más en concreto de la «tierra» (*adamah*), a los animales (→ creación [relatos de la]). Es verdad que al hombre, en tanto que cuerpo (*basar*, *soma*), se le considera desde el punto de vista de la debilidad y caducidad; pero justamente por ello no se le infravalora por principio. Más allá de la muerte se le prometen la resurrección y la vida eterna.

2) Los padres, que están influenciados por Platón, atribuyen a la materia una función señalizadora de las realidades espirituales. En la filosofía aristotélica, que asimismo fue acogida en la teología cristiana, se le da a la *hyle* una doble significación: *a)* el ente exclusivamente material, que es objeto de mensuración cuantitativa y de cambios espacio-temporales (*materia secunda*); *b)* un elemento metafísico en un ente, que enlaza y se une con el elemento «forma» (*morphe*) y que se denomina *materia prima*. Esto último es lo que significa el llamado «hilemorfismo»: la materia se presenta como pura potencialidad a la forma, que la actualiza, la define y la marca de modo permanente.

Desde comienzos del siglo XIII esta teoría encuentra aplicación en la teología dogmática. Según Tomás de Aquino, todas las criaturas, así las inorgánicas como las orgánicas, están compuestas de materia y forma (*S. th.* I, 66,2ss; cf. q. 115). Así también el hombre, en el cual el cuerpo se define permanentemente por el alma como su forma (ibíd., q. 76; cf. 91). Esa disposición corpóreo-anímica del hombre lo hace apto para que Dios lo santifique mediante instrumentos sensibles de la gracia, los → sacramentos, los cuales constan de una «materia», que es la cosa o signo, y de una «forma», que es la palabra correspondiente (*S. th.* III, 60s). Por lo que respecta al estado del → pecado hereditario u original distingue el Aquinatense un elemento material, que es la concupiscencia desordenada, y un elemento formal, que es la carencia de la justicia original (*S. th.* I-II, 82,3).

La dogmática actual no puede dejar de lado los resultados de la física moderna en la investigación de la materia, como no puede prescindir de las teorías evolucionistas. Y al hablar, por ejemplo, del mundo, la naturaleza y la historia habrá de tener en cuenta la teoría de la relatividad de A. Einstein, según la cual los cuerpos móviles han de medirse de acuerdo con un comple-

jo → esquema espacio-tiempo, en el que ya no se pueden pensar como antes las tres dimensiones espaciales sin tener en cuenta la correspondiente cuarta dimensión del tiempo. Cambios similares introdujo la teoría cuántica en el campo atómico y subatómico (Dolch-Moser: LThK[2] VII, 164), la cual puso en tela de juicio algunas certezas de la física clásica, como la causalidad unilineal, la determinabilidad total y la objetividad y exactitud absolutas. De ahí pudieron deducirse también nuevas posibilidades analógicas de cara a la → teología de la creación, como ilustrativas del libre juego de naturaleza y gracia en la historia de la salvación.

El concepto de materia aparece hoy más complejo, enigmático y abierto que nunca. Los estados que cabe esperar en el curso de un proceso físico a menudo sólo pueden preverse con un determinado grado de probabilidad, que a menudo es muy alto. No se pueden definir y determinar de manera inequívoca. W. Heisenberg introdujo en este contexto la hipótesis de las «relaciones imprecisas» o del «principio de indeterminación»: muchos de los procesos intraatómicos no pueden explicarse con las leyes causales tradicionales sino sólo con una «normativa estadística», con la que sin embargo nada puede concluirse con certeza absoluta en un caso concreto. Incorporó además la subjetividad del observador y los instrumentos elegidos por el cual factores constitutivos en el conocimiento de la materia observada. Ya no se esgrime la pretensión de una objetividad ni de una precisión absolutas, porque, desde los descubrimientos de A.J. Fresnel, A. Einstein y L.V. de Broglie, fenómenos tan fundamentales de la materia móvil como la luz se presentan como corpúsculo y también como onda (dualismo onda-partícula). El componente de materia y energía del sistema tierra está expuesto, según M. Eigen, a las oscilaciones positivas y negativas de la entropía, lo cual es de capital importancia para el curso de la → evolución. Pero el análisis cuántico y físico de la materia permite también reflexionar de un modo nuevo sobre las relaciones entre materia y espíritu en el plano de la física, la biología, la psicología y la filosofía.

3) El magisterio ha rechazado tanto la concepción espiritualista, que veía elementos diabólicos en la materia y el cuerpo (Dz 242, 420, 428; DS 462, 790, 800), como el materialismo (Dz 1802, DS 3022).

4) El tema no es objeto de discusión entre las diferentes confesiones.

5) Una reflexión teológica sobre la materia según las ciencias naturales habría de intentarse hoy según el esquema siguiente. Nada prohibe asentir al enunciado de que «al principio fue el hidrógeno», puesto que ya la materia primordial apunta a una potencialidad y disponibilidad hacia estados evolutivos cada vez más altos. La materia es una magnitud *in fieri* que puede «organizarse» y adoptar formas cada vez más complejas. Tras el salto de la materia inorgánica a la orgánica, de lo inerme a lo animado, interviene una «espontaneidad» recrecida en la evolución que llega hasta las fronteras de lo espiritual y lo humano, nunca determinada por entero de una manera causal y guiada por tentativas «imprecisas». Según W. Stegmuller, en ese contexto el principio materialista «todo espíritu es en verdad materia» podría cam

biarse en «toda materia es potencialmente espíritu». K. Rahner desarrolla planteamientos de Teilhard de Chardin en el sentido de que la evolución de la materia hacia el espíritu se hace en virtud de una determinada autotranscendencia de la misma en la que podría creerse que Dios es el soporte último con su poder creador. Refiriéndose al misterio de fe de la «ascensión» de Jesús habla de una «transfiguración de la materia» y de una «permanencia eterna de la misma a través de esa transformación» (*Schriften*, VII, p. 180).

Bibliografía. *a)* W. BÜCHEL, *Materia*, en CFF II, 506-517; *b)* W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie. Weltperspektiven*, Francfort 1981; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* II, Stuttgart [6]1979, 583-604; *c)* F. LIEBEN, *Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten*, Viena 1953; U. SCHÖNDORFER, *Philosophie der Materie*, Graz 1954; P. TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, Madrid [3]1962; K. RAHNER, P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, QD 12/13, Friburgo de Brisg. 1961, 55-79.

ALEXANDRE GANOCZY

MATERNIDAD DIVINA DE MARÍA. → Unión hipostática. Siendo Jesús personalmente Dios, María su madre es llamada madre o engendradora de Dios. Esa confesión está sostenida por el dogma de la unión hipostática, según el cual la naturaleza humana de Cristo está unida personalmente al *Logos* divino. Como madre corporal María proporciona el soporte humano para la unión de lo divino y de lo humano en Cristo. La maternidad divina de María es su título honorífico fundamental y más vasto, constituyendo el verdadero centro de su personalidad historicosalvífica.

1) La Sagrada Escritura no habla explícitamente de la maternidad divina de María. Mas, por su contenido, ese título se fundamenta en las referencias al envío y la personalidad divinos de Jesús. En la medida en que crece la comprensión de Jesús como hijo de Dios y *Kyrios*, crece asimismo la visión dignificadora de su madre corporal, que es saludada como la bendita entre las mujeres (Lc 1,42) y como «la madre de mi Señor» (Lc 1,43).

2) Ya a comienzos del siglo IV se le da a María el título explícito de *Theotokos* (literalmente «engendradora de Dios») en los textos de la comunidad alejandrina. En una confesión de fe en los preliminares dolorosos de la controversia arriana se dice entre otras cosas: «Sabemos de la resurrección de los muertos, cuya primicia fue nuestro Señor Jesucristo, que había recibido un cuerpo, verdadero y no solo aparente, de la engendradora de Dios, María» (Teodoreto de Ciro, *Hist. eccl.* I, 4,54). Se trata ahí de un texto sacado de una regla de fe anterior, formulada por una autoridad más antigua. De ahí que la expresión griega *theotokos* podría tal vez remontarse a la comunidad alejandrina de comienzos del siglo II (Th. Klausner, RAC XI, 1077). Es un título que se sigue de la cristología de la escuela de Alejandría, la cual ponía el acento en la unidad de lo divino y lo humano en la persona de Cristo, y por ello consideraba ese título de «engendradora de Dios»

como el único adecuado para María. La escuela de Antioquía ponía mayor énfasis en la no mezcla de las dos naturalezas en Cristo, aunque sin encontrar un concepto idóneo para describir su unión. Todavía no se había hallado el concepto de «persona» como bisagra unificadora de las dos realidades; esa función la asumió en el ámbito del concilio de Éfeso (431) el título entre otros de *theotokos*.

3) En el tercer concilio ecuménico se trató directamente de la unidad subjetiva del redentor (Dz 111*a*-113, DS 250-252). En virtud de la identidad personal del *Logos* divino y eterno con su hijo natural, María puede ser llamada engendradora y madre de Dios. Hasta qué punto se reflexionó por parte del magisterio eclesiástico para que este título honroso de María no condujera a la difuminación de su misión historicosalvífica, lo demuestran las masivas reservas frente al título de *madre* de Dios; y en su lugar se acuñó, dentro del área de influencia alejandrina, el vocablo de *theo tokos* o «engendradora de Dios». Su aplicación a María refleja una tendencia esencialmente *antimítica*, ya que en los siglos IV-V el título de «madre de dios» era el tratamiento que se daba a una diosa. De hecho hubo en el siglo IV una secta cristiana llamada de las coliridianas, que veneraba a María como a una diosa y le ofrecían pan del que comían las oferentes. Como en el ámbito cultural del mundo mediterráneo hubo en todas las épocas un número considerable de diosas madres (baste recordar los nombres de Cibeles, de la *Magna Mater*, Artemis[ia], Astarté, Deméter, Isis), con el fin de marcar diferencias se le dio a María el título de *theo-tokos*, «pues dio a luz *carnalmente* al *Logos* de Dios hecho carne» (Dz 113, DS 252); es decir, que María es la mujer que ha alumbrado *en el tiempo* para nosotros al *Logos* eterno de Dios. Esta regulación lingüística, que en razón del entorno mítico se mantuvo en los himnos latinos hasta el siglo VIII, es un argumento de peso contra la tesis historicorreligiosa de que bajo la veneración de María como engendradora de Dios subyace el culto efesino de Artemis(ia). Un segundo argumento es el origen del título de *theotokos* precisamente en el ámbito egipcio-alejandrino.

4) Desde el punto de vista ecuménico la maternidad divina de María es una herencia común cristiana. La cristología de los reformadores se orientó por los antiguos concilios ecuménicos. De acuerdo con ellos (y sobre la base de la doctrina de la comunicación de idiomas) se le llama a María verdadera madre de Dios (BSLK 806, 1024). En la medida en que persiste todavía hoy esa vinculación, la maternidad divina de María no constituye ningún punto de fricción ecuménica.

5) El trasfondo teológico para la comprensión de la maternidad divina de María es la vieja distinción entre naturaleza y persona; a la cual se suma la creencia en las dos naturalezas y en la unidad personal de Cristo, que se entiende mejor mediante la doctrina de la unión hipostática. Como la única persona divina del redentor es el sujeto de todas las afirmaciones cristológicas (divinas y humanas), a María se le puede llamar «madre de Dios», ya que la maternidad es una relación cuya meta final es la persona y no la natura

leza. La maternidad divina de María se demuestra, pues, como una confesión íntimamente ordenada al misterio de la encarnación.

Bibliografía. *a)* G. SÖLL, *Gottesmutterschaft*, LThK[2] IV, 1126s; W. BEINERT, *Maria ist Mutter Gottes*, en W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 264-268; A. SERRA, S. MEO, D. SARTOR, *Madre di Dio*, en ST. DE FIORES, S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Turín 1985, 806-830; *b)* TH. KLAUSER, *Gottesgebärerin*, RAC XI, 1071-1103; H.M. KÖSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war* II, Aschaffenburg [2]1964, 6-19; H. VOLK, *Christus und Maria*, en *Gott alles in allem*, Maguncia 1961, 145-174; *c)* TH. KLAUSER, cf. anteriormente; P. IMHOF, B. LORENZ, *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien*, Munich 1981.

FRANZ COURTH

MATRIMONIO, SACRAMENTO DEL. → Iglesia, → sacramento. El matrimonio es uno de los siete sacramentos de la Iglesia católica, por el que la unión matrimonial de hombre y mujer es elevada al orden de la gracia y puesta bajo una especial asistencia de Dios.

1) El matrimonio, en el que se compenetran como en ninguna otra realidad la gracia y la naturaleza, y en su raíz el sacramento del matrimonio merecen ya en el AT una atención y consideración especiales. En el AT se advierte una evolución que apunta al matrimonio monogámico y a una relación personal y estable de hombre y mujer, viendo ambas realidades arraigadas en la voluntad de Dios (cf. Gén 2,18; 2,23; 2,24). En el relato yahvista de la creación aparece ya el matrimonio monogámico como una vinculación personal y duradera, puesto bajo un interés especial de Dios. En el relato posterior del escrito sacerdotal (Gén 1,1-2,4*a*) varón y mujer son conjuntamente imagen y semejanza de Dios, sus representantes sobre la tierra, y conjuntamente les confía Dios la tutela de su creación. Al mismo tiempo, en el AT varón y mujer aparecen en su vinculación matrimonial como imagen y signo de la alianza de Dios con su pueblo (por ej., Os 1; 3; Jer 2; 3; 31; Ez 16; 23). Mas, pese a tan alta estima, ni el matrimonio ni la fecundidad matrimonial son jamás divinizados, sino que siguen siendo una realidad creada.

En el NT Jesús toma posición frente al matrimonio con un lenguaje sapiencial y profético, y lo ve en el horizonte del apremiante reino de Dios, al tiempo que obliga a los casados a la unidad incondicional (cf. Mt 5,32 sin la «cláusula de la impureza»; Lc 16,18). En Mc 10,2-12 y en Mt 19,3-9 las palabras, sin duda originarias de Jesús, se enmarcan en una controversia en la cual el matrimonio se atribuye a la voluntad del creador, que ahora —con la llegada del reino divino— puede y debe realizarse en forma nueva (cf. Mt 19,11). De acuerdo con ello Jesús no sólo prohíbe el divorcio, sino que pone de nuevo el matrimonio bajo la voluntad salvífica de Dios. Dentro del NT donde más claramente se expresa la concepción sacramental del matrimonio cristiano es en Ef 5,21-33: el matrimonio no sólo es una imitación de las

relaciones entre Cristo y la Iglesia, sino que se inserta en esa comunión de vida y amor (5,32: «el gran misterio») y participa de ella. Pese a ciertas observaciones más bien subestimativas (cf. 1Cor 7), que se explican desde el espíritu de la época y desde la → espera próxima de la parusía, Pablo sabe hablar con convicción de la fuerza santificadora del matrimonio cristiano (cf. 1Cor 7,14; 1Tes 4,3-8), que es un matrimonio «en el Señor». Una referencia a la sacramentalidad del matrimonio puede proporcionarla finalmente un *logion* de Mt 18,19s, que ha de entenderse en un sentido general: «Donde dos o tres están congregados en mi nombre, en medio de ellos estoy yo.» Por voluntad de Jesús el matrimonio es indisoluble (cf. también 1Cor 7,10s). Sin duda puede hablarse aquí de un precepto utilitario, si se tiene en cuenta que esa utilidad puede alcanzarse desde las posibilidades de la fe otorgadas por Dios. Ciertamente, en las primeras comunidades cristianas se procuró tener en cuenta las circunstancias concretas del destino y de las decisiones humanas por las que podían fracasar los matrimonios. Así, en opinión de muchos exegetas, en las comunidades del Evangelio de Mateo se le concedió al cónyuge inocente la posibilidad de volver a casarse en el caso de impureza —entendiendo por tal la conducta habitualmente adúltera del otro— (Mt 5,32; 19,9: «cláusula de la impureza»); una «concesión» que solo se ha mantenido en la tradición de las Iglesias orientales. Y Pablo concede al cónyuge que se ha hecho cristiano la posibilidad de un nuevo matrimonio, cuando el cónyuge que continúa siendo pagano quiere separarse (1Cor 7,15s). Este denominado «privilegio paulino» se amplió aún más en la tradición cristiana.

2) Las consideraciones teológicas de Agustín ejercieron una gran influencia. En una infravaloración típica de las relaciones sexuales Agustín asigna al matrimonio tres «bienes»: el bien de la descendencia, el bien de la fidelidad (*fides*) y el bien del sacramento. Poco después de establecer una verdadera teología del matrimonio en la edad media Tomás de Aquino insiste en la mutua interpenetración del orden de la creación y de la redención en el matrimonio: en la unión amorosa de los cónyuges (también retrocede en buena medida la infravaloración de lo sexual) se ve un signo eficaz de la gracia de la unión de Cristo con su Iglesia. Estos puntos de vista desaparecen más tarde bajo las consideraciones de tipo jurídico-canónico, y la esencia del matrimonio se verá casi de modo exclusivo en un intercambio de consentimiento, en el contrato matrimonial (el contenido de dicho contrato es el derecho a la comunidad procreadora). Hasta la edad moderna matrimonio y sacramento se valoran muy poco como comunión personal de vida. Hay que valorar como positivo el que en la Iglesia occidental prevaleciesen la tradición y la opinión doctrinal de que los novios se otorgaban mutuamente el sacramento.

Desde la época patrística en la Iglesia católica ha prevalecido casi sin excepciones el convencimiento teológico de la indisolubilidad del matrimonio consumado entre bautizados, aunque en la práctica, sobre todo en los países germánicos, no hayan sido pocas las excepciones

3) Las declaraciones doctrinales antiguas de la Iglesia no aportan mucha luz sobre el contenido positivo del sacramento del matrimonio; tocan sobre todo el tema de su indisolubilidad y defienden simplemente el hecho de la sacramentalidad, como una opción básica e importante contra las concepciones maniqueas dentro de la Iglesia (cf. Dz 424, DS 794). Positivamente se expone la doctrina eclesiástica sobre el matrimonio en la línea de Agustín; tal sucede en el concilio de Florencia (Dz 702, DS 1327), en que el tercer bien matrimonial se equipara simple y llanamente a la indisolubilidad. El concilio de Trento refrenda el carácter de sacramento y refrenda una indisolubilidad fundamental (fuera del caso del matrimonio no consumado), además de, entre otras cosas, otorgar a la Iglesia la facultad de establecer o declarar los impedimentos matrimoniales (Dz 969-982, DS 1797-1812).

Sólo a partir de León XIII, y sobre todo desde la encíclica de Pío XI sobre el matrimonio (*Casti connubii*, 1930), se habla también extensamente del «misterio sobrenatural del matrimonio» (cf. Dz 2225-2237, DS 3700-3714). Por lo demás, el CIC de 1918 conservaba la doctrina de los fines del matrimonio, ocupando el primer puesto «la generación y educación de los hijos». El Vaticano II ha introducido claramente nuevos centros de interés al respecto. Y ante todo la constitución sobre la Iglesia incorpora el matrimonio al cosmos de los sacramentos, viéndolo como una inserción en el amor entre Cristo y la Iglesia, poniendo a la misma altura que el bien de la descendencia el mutuo estímulo y santificación de los cónyuges y calificando a la familia, que se funda en el matrimonio, como una «especie de Iglesia doméstica» (LG 11). La constitución pastoral se ocupa ampliamente del matrimonio y del sacramento (cf. GS 48-52), y en ella podemos destacar estos conceptos y directrices:

Visión más personalista del matrimonio sacramental:	Descosificación del concepto matrimonial
Consideración del matrimonio como un camino común de los cónyuges con Cristo:	Dinamización de la idea de matrimonio
Reconocimiento de las múltiples dimensiones de los fines y del sentido del matrimonio:	Mayor flexibilidad en la jerarquía de los fines del matrimonio
Una concepción más positiva de la indisolubilidad como don y como exigencia:	Un menor juridismo en la concepción del matrimonio
Una visión más histórica de la realización del matrimonio:	Mayor valoración de las realidades históricas en el concepto de matrimonio.

Algunas de esas importantes directrices han hallado ampliación y desarrollo en el escrito apostólico de Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (1981), aunque ahí, como en el Vaticano II, se subrayan las constantes suprahistó-

ricas de la doctrina del sacramento del matrimonio. La indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado la defendieron los pontífices romanos en la Iglesia occidental desde la antigüedad (casi) sin excepciones. El concilio de Trento la presenta como doctrina de fe impuesta por Cristo, aunque con una formulación cauta (en razón de la práctica de la Iglesia oriental; Dz 975 y 977, DS 1805 y 1807). Se admite la posibilidad de la llamada «separación de mesa y lecho» (Dz 978, DS 1808), pero se excluye un nuevo matrimonio. En los matrimonios que fracasan existe la posibilidad de cuestionar su validez: la Iglesia puede establecer de manera vinculante que no se dio un «vínculo matrimonial» porque desde el principio faltó la voluntad de contraer matrimonio o no se cumplieron otras condiciones de validez. Entre bautizados, la disolución del vínculo matrimonial sólo es posible en el matrimonio no consumado (CIC, canon 1142); de otro modo, sólo puede disolverse entre no bautizados cuando uno de los cónyuges recibe el bautismo (CIC, cánones 1143-1150).

4) En las Iglesias orientales se permite el divorcio en determinados casos y al menos se tolera un nuevo matrimonio. En las Iglesias de la reforma el matrimonio no figura entre los sacramentos, y a menudo se cita la frase de Lutero de que el matrimonio es un asunto puramente mundano. En una consideración más precisa eso, sin embargo, no significa que en la concepción protestante la realidad creativa del matrimonio cristiano nada tenga que ver con Dios y su voluntad salvífica. Y así hay que señalar auténticos puntos de contacto efectivo entre la concepción católica del matrimonio y la reformada. Las diferencias existen ciertamente en un punto importante: la doctrina protestante, como la de la Iglesia oriental, no reconoce la indisolubilidad absoluta del matrimonio contraído y consumado entre cristianos.

5) La teología actual del matrimonio deberá buscar ante todo la conexión con las experiencias del matrimonio vivido de una forma concreta. Tiene que mostrar hasta qué punto es relevante el sacramento para la cotidianidad del matrimonio y cómo los cónyuges pueden encontrarse a sí mismo y a Dios con la gracia divina y la entrega recíproca y cómo el matrimonio puede hallar a la vez sitio y destino en la comunidad, en la comunión de los cristianos. Para ello habrá que estudiar el carácter de proceso o camino del matrimonio, con sus altibajos y sus crisis inevitables, que son de responsabilidad humana y que pueden solucionarse con la fuerza del sacramento.

Lo que el sacramento del matrimonio es y significa puede esclarecerse tanto desde la idea de imitación y participación respecto de las relaciones de Cristo con la Iglesia, como desde el concepto de alianza: Dios está en Cristo de camino con los cónyuges, él está (como Yahveh) presente para ellos, con tal de que ellos se le abran. En cualquier caso, la importancia del sacramento del matrimonio ha de explicarse con categorías personales. Para ello conviene compaginar la dimensión de la comunión matrimonial, de la «amistad» matrimonial, como una dimensión de sentido de primer orden en el sacramento del matrimonio, así como la importancia de la sexualidad de

cara a todo ello con la idea de la necesidad esencial de estar abiertos a los hijos. Y con vistas precisamente a la conciencia actual, hay que compaginar el carácter privado y esencialmente comunitario (eclesial) del matrimonio, que confía el matrimonio de manera especial a la solicitud pastoral de la Iglesia, y ello no sólo en el casamiento canónico. Y una consecuencia, entre otras, de esta idea: como los matrimonios tienen responsabilidades frente a la comunidad, también la comunidad las tiene frente a los matrimonios.

En el carácter de proceso del matrimonio hay que pensar también en el período de preparación al mismo, que no sólo es tiempo de prueba, sino que ya puede participar a su manera en el futuro matrimonio. Es evidente que el sacramento no se agota en la celebración del matrimonio; a partir de dicha celebración se desarrolla precisamente el sacramento del matrimonio como proceso y camino. Que semejante camino puede terminar en un fracaso es incuestionable. Pero el cónyuge abandonado, y precisamente él, puede dar testimonio del amor de Dios, que se mantiene fiel pese a la deslealtad del compañero. La indisolubilidad como propiedad esencial del matrimonio sacramental debe hacerse patente más en su carácter de don y oferta (los contrayentes *pueden y deben* permanecer juntos) que en su carácter de ley, aunque ciertamente también debe mantenerse en su carácter de exigencia como fundado en la voluntad de Jesús.

Pero en la práctica se plantean cuestiones que son temas teológicos: *a*) La Iglesia pretende tener el derecho de separar según el vínculo el matrimonio no consumado entre bautizados. ¿Por qué razón a la mera facticidad del comercio sexual, si no se trata de un «acto humano», se le puede atribuir la virtud de hacer de un matrimonio potencialmente indisoluble algo absolutamente indisoluble? *b*) Como don y exigencia un matrimonio indisoluble sólo se puede realizar en la fe. ¿Se puede exigir una indisolubilidad del mismo tipo en bautizados, que tienen un deseo efectivo del matrimonio, pero a los que la fe les resulta algo ajeno, como sucede hoy a menudo? ¿Es su matrimonio un sacramento en sentido pleno? *c*) En el fracaso de un matrimonio sacramental no se puede actuar cual si nada hubiese ocurrido (persiste el vínculo indisoluble o al menos un estado que no debería ser). ¿En qué sentido la permisión y aun el reconocimiento eclesiástico de una nueva situación matrimonial puede suponer para los interesados una nueva obligación (los hijos), aunque no sea sacramento?

Bibliografía. *a*) CTD VII, 259-348; B. y L. WACHINGER, *Matrimonio-familia*, en DCT II; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989, 406-398; *b*) G. KOCH, W. BREUNING, *Die Ehe des Christen*, Würzburgo 1981; W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Maguncia 1977; TH. SCHNEIDER, *Zeichen der nähe Gottes*, Maguncia 1979, 270-303; L. WACHINGER, *Ehe. Einander lieben, einander lassen*, Munich 1986; *c*) cf. bibliografía citada en *a* y *b*.

GÜNTHER KOCH

MATRIMONIO Y FAMILIA. → Matrimonio (sacramento del). Son formas primarias de la convivencia humana. De ahí que entren directamente en el mensaje cristiano de la salvación.

1) En el AT matrimonio y familia quedan afectados por la elección de Israel. La bendición de Yahveh cuenta para la descendencia (Gén 1,27s), la comunión de vida entre varón y mujer (Gén 2,24) y la fidelidad matrimonial que se ve en relación con la alianza de Yahveh con su pueblo (Os 1; 2,4; 3; Mal 2,14). El NT desarrolla sobre todo el último punto de vista (Mc 10,2-9) enmarcando el matrimonio y la familia en el misterio de las relaciones y unión de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,21-33). El amor de Cristo debe ser modelo para el comportamiento de los cónyuges, así como de padres e hijos entre sí (Ef 5,1s.21).

2) En el período postbíblico hubo que defender el matrimonio y la familia contra las deformaciones espiritualistas del evangelio. También el matrimonio y la familia de los cristianos son santificados por el bautismo (cf. 1Cor 7,14), es decir, que quedan asumidos en el reino de Dios que llega. Concretamente, el matrimonio y la familia se entendieron como la anticipación, a nivel de las criaturas, de la vinculación matrimonial de Dios y de Cristo con la humanidad en el reino de Dios. En la edad media se le reconoció al matrimonio el carácter de signo específico de salvación (sacramento) después del bautismo. Teológicamente se fundamentó la sacramentalidad del matrimonio por la unidad de amor a Dios y amor al prójimo. En el amor irrevocable de los contrayentes se hace visible y efectivo el amor definitivo de Dios a los hombres, que Cristo hizo posible y nos lo reveló (cf. Dz 969, DS 1799).

3) En contra de los reformadores protestantes el concilio de Tento sancionó la sacramentalidad del matrimonio como doctrina de fe obligatoria (Dz 971, DS 1801). En la edad contemporánea la indisolubilidad del matrimonio cristiano y sus objetivos —la descendencia y educación de los hijos en la familia— han sido tema de numerosas encíclicas pontificias (por ej., *Casti connubii* en 1930, *Humanae vitae* en 1968, *Familiaris consortio* en 1981; cf. GS 47-52). Especial importancia dogmática tiene la declaración del Vaticano II asegurando que la familia cristiana es una Iglesia doméstica (*Ecclesia domestica*: LG 11).

4) La discusión ecuménica sigue centrándose todavía hoy en la sacramentalidad del matrimonio.

5) La concepción eclesiástica del matrimonio y de la familia se encuentra hoy en oposición tajante a las convicciones que prevalecen en la sociedad. El establecimiento y supresión del matrimonio y familia se definen aquí en buena medida por las necesidades sexuales y por los lazos y vivencias sentimentales. Un enfrentamiento positivo de la teología del matrimonio con esa concepción dominante exige que ya no se concentre únicamente en la relación personal, que se funda en la unión libre de las voluntades, ni que se determine desde ahí la permisividad del deseo y el valor de la vivencia erótica. Más bien tiene que hacer valer el mensaje liberador del evangelio

incluso en el deseo sexual y en el juego erótico (ternura), sin perder por ello de vista el punto de vista del lazo y la lealtad.

Algo parecido cabe decir de la familia: el ordenamiento teológico de la familia a la Iglesia como «Iglesia en miniatura» (*ecclesiola*) no debe inducir a dejar de lado las condiciones socioeconómicas ni la pluralidad de aspectos antropológicos que las relaciones familiares comportan siempre.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Maguncia ²1981; G. KOCH, *Die Ehe des Christen*, Friburgo de Brisg. 1981; *c)* V. EID, L. VASKOVICS (dirs.), *Wandel der Familie, Zukunft der Familie*, Maguncia 1982.

GEORG LANGEMEYER

MEDIACIÓN DE JESUCRISTO. → Ministerios de Jesucristo, → redención, → soteriología. Por mediación de Jesucristo se entiende su actividad salvífica como profeta, sacerdote y pastor *y* su existencia como Dios hombre, en la medida en que a través de su *obra* («por todos») y en su *persona* una a Dios y al hombre y a los hombres entre sí; el fundamento último y la explicación universal de esta mediación redentora se manifiesta en su mediación creadora.

1) La palabra «mediador» (*mesites*) se encuentra en el NT únicamente en 1Tim 2,5s; Heb 8,6; 9,15; 12,24, y desde luego en el contexto de la muerte redentora y del sacerdocio de Cristo. La realidad, sin embargo, viene dada siempre que se habla del carácter exclusivo de Jesús como camino hacia Dios (Jn 14,6; cf. las expresiones «Yo soy»: pan de vida 6,35.48.50; luz del mundo 8,12; buen pastor 10,11; puerta 10,9s; resurrección y vida 11,25; verdadera vid 15,1.5; y la plegaria de Jesús en Jn 17; 1Jn 2,1s). Según Jn 1,1-3 (cf. Heb 1,2), la mediación de Jesucristo se funda en la mediación del *Logos* desde toda la eternidad (→ preexistencia de Jesucristo). Para Ef 2, 14-18, Cristo reúne en su cuerpo crucificado a judíos y gentiles, de modo que por él tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu. «Por Cristo a Dios» podría ser la síntesis y consigna de Pablo respecto de la mediación; así aparece en la fórmula confesional prepaulina de 1Cor 8,6, en que la mediación se concibe de forma tan universal que abarca creación y acontecimiento salvífico como un todo indivisible. Su desarrollo podría verse en Col 1,12-20.

Los prototipos del AT son los reyes, sacerdotes y profetas en tanto que mediadores de salvación, jugando un papel decisivo la idea del Siervo de Dios y el concepto de representación vicaria; los modelos de la mediación creadora son las representaciones de la Sabiduría en el AT y en el mundo judeohelenístico. Como epicentro histórico puede considerarse la función de Jesús cual mediador de salvación escatológica y su preexistencia mantenida en su muerte (→ Jesús histórico).

2) Los padres entendieron la mediación desde la historia salvífica y en un

sentido universal: porque Cristo se hizo hombre para nuestra salvación y porque murió por nuestros pecados, tienen hoy los hombres acceso al Padre por Cristo en el Espíritu Santo con la vida y la liturgia cristianas. La encarnación (como constitutiva del mediador) se ordena ya, en cuanto introducción de todo el acontecimiento salvífico mediador, a la muerte salvífica en la cruz. Por lo que al proceso de la mediación se refiere, en la disputa monoteleta se puso de manifiesto que la libre decisión humana de Jesús en favor de Dios se fundaba en el mismo Dios *Logos*, y por ende era medianera de salvación. Orígenes hace hincapié en la mediación del *Logos*; en virtud de su misma constitución está entre Dios y los hombres: desde el Padre es sabiduría y su conocimiento, mientras que respecto del mundo es palabra y comunicación (*De princ.* I, 2,2s). Su mediación se refiere a la creación y la salvación, que consiste en la conservación del mundo (II, 1,3; I, 2,9; 3,5s), abarca toda la historia y se prolonga en la Iglesia.

La problemática de una posición mediadora del *Logos* se hace patente en Arrio, para el cual sólo es un «ser intermedio» entre Dios y el mundo. En Eusebio de Cesarea aún se deja sentir una gradación en la doctrina de Dios y del *Logos* cuando, fuertemente influido por el platonismo medio, «rebaja al *Logos* al papel de mediador entre el Dios no hecho y la *ousia* de lo que ha sido hecho» (A. Grillmeier). Después del concilio de Nicea queda perfectamente claro, en Atanasio por ejemplo, que el *Logos* es verdadero Dios y que a través de su encarnación verdadera ha entrado efectivamente en la familia humana y se ha hecho solidario con ella (*homousios hemin*, *Sent. Dionys.* 10); en virtud de la doble consubstancialidad no es un «ser medio», pero sí un mediador. Reclamándose a 1Tim 2,5s, Gregorio de Nisa proclama abiertamente contra Eunomio que la mediación tiene que abarcar la divinidad verdadera y la humanidad verdadera (*Ref. conf. Eun.* 142s), en tanto que Cirilo de Alejandría hace hincapié en el sacerdocio del *Dios hombre*, en virtud del cual actúa como mediador (por ejemplo, *In Ioan.* 11,4 = 17,2).

Entre los latinos, Tertuliano cita 1Tim 2,5 y señala cual cometido del mediador el de restablecer al hombre en su integridad mediante la encarnación (*De res. mort.* 51,2). Según Lactancio la mediación descansa en la divinidad y humanidad de Cristo (*Inst.* IV, 25). Agustín concentra en la mediación todos sus temas soteriológicos importantes (cf. *Enchir.* 33-35, 41, 48, 92, 108). Entre los textos escriturísticos citados con más frecuencia se encuentra 1Tim 2,5, en el que Agustín ve por lo general al *mediator homo*, aunque haciendo hincapié (menos veces) en que Cristo como mediador ha de ser a la vez Dios y hombre. La mediación creadora del Verbo es la base de la mediación salvífica de Cristo (cf. *En. in Ps.* 94,10; 45,14). Especial relevancia tiene para Agustín la mediación de Jesucristo como cabeza de la Iglesia, por cuanto que Cristo está presente y obra como mediador de salud en la gracia y los sacramentos; su mediación universal se extiende a través de la Iglesia a todos los hombres que están destinados a la vida eterna. León I une la preferencia agustiniana por la mediación con la doctrina de las dos naturalezas, señalando así su profunda inspiración soteriológica, hasta con

vertirla en una doctrina de la divinización del hombre. La redención está fundamentada en el ser del mediador (Dz 143, DS 293).

También para Tomás de Aquino la mediación de Jesucristo es una de las consecuencias de la unión hipostática, destacando así al *hombre* Jesucristo como mediador, remitiéndose sobre todo a la autoridad de Agustín y de acuerdo con 1Tim 2,5: es el hombre Jesús el que con su muerte reconcilia a los hombres con Dios (*S. th.* III, 26). Se comprende así el que se plantease la cuestión del modo de operación de la humanidad de Jesús (por ejemplo, en los sacramentos), defendiendo los tomistas una operatividad física, los escotistas una operatividad moral y L. Billot la intencional. En la teología dogmática del catolicismo viene exponiéndose hasta hoy la doctrina de la redención como mediación de Jesucristo, porque se trata «en ese dogma de la cuestión básica de la salvación, así como del problema especulativo fundamental de la comunicación entre Dios y hombre» (W. Kasper).

3) Como afirmación fundamental de la fe en la mediación de Jesucristo ha de considerarse el «por nosotros» y «por nuestra salvación» de la encarnación y de la muerte en cruz (Dz 54, 86; DS 125, 150; cf. 42, 62, 64, etc.). Que Jesucristo es mediador lo proclama solemnemente el concilio de Florencia (Dz 711, DS 1347), que alude a la vida entera de Jesús desde su concepción hasta la muerte presentándola como salvíficamente relevante. En el decreto sobre el pecado original el concilio de Trento habla del «mérito del único mediador» (Dz 790; cf. 795, 798, 799, 800, 820; DS 1513; cf. asimismo 1523, 1526, 1529, 1530, 1560; para la singularidad de la mediación, cf. asimismo Dz 1978*a;* DS 3320, 3370, 3820; LG 49, 60). De manera especial se manifiesta la conciencia creyente de la mediación de Jesucristo en la fórmula litúrgica «Por Jesucristo nuestro Señor», etc. Desde Nicea la mediación creadora se le atribuye a Jesucristo en tanto que Hijo de Dios (Dz 54; cf. 9, 13, 14, 86, 213, etc.; DS 125; cf. 40, 41, 44, 45, 48, 51, 55, 60, 150, 421, etc.).

4) Mientras que M. Lutero apenas si utiliza el concepto de mediador, esa mediación de Jesucristo juega un papel importante tanto en Ph. Melanchthon como en J. Calvino. Para Melanchthon el calificativo de mediador es «el principal título de Jesucristo» (C.H. Ratschow), y de manera muy particular en el contexto de la confianza creyente en la misericordia de Dios. La mediación es asimismo la clave de bóveda de la cristología de J. Calvino: Jesucristo es mediador por su persona divinohumana, y por ello se explica y fundamenta la encarnación por su *officium mediatoris.* A partir de la función mediadora se desarrolla toda la obra de Cristo (con la doctrina de los tres ministerios), en la cual la obediencia de Cristo es la foma de su mediación, en tanto que la reconciliación con el Padre mediante el sacrificio de la cruz constituye su meta. Que la persona divinohumana de Jesucristo es el mediador lo defiende también la dogmática protestante antigua (cf. *FC sol. decl.* VIII, 47).

En la edad contemporánea la dogmática reformada se ha ocupado especialmente del tema de la mediación de Jesucristo (en forma explícita lo hace

E. Brunner, y por inclusión O. Weber). H. Vogel expone su cristología por entero bajo el título de Jesucristo como mediador; la unidad de Dios y hombre en la única persona del mediador Jesucristo la ve Vogel fundada en la autorrevelación de Dios, «que en su Hijo se hizo hombre golpeado por el anatema de muerte de nuestro pecado»; con otras palabras, ve la mediación de Jesucristo desde la idea rectora de la sustitución vicaria. W. Pannenberg se enfrenta en forma crítica con la «cristología del mediador», como él la llama, tal como aparece en los padres de la Iglesia, en la edad media y en E. Brunner, y piensa que la cristología y la mediación creadora del Hijo no deberían desarrollarse a partir de la doctrina del *Logos* sino arrancando del concepto de revelación.

5) Toda teología de la mediación habrá de tener en cuenta la unidad diferenciada de creación y redención. Desde toda la eternidad la redención se fundamenta en Dios mismo, y el que realiza y lleva a cabo como mediador de salud la obra de la redención es también el mediador en la creación del mundo. Sin que puedan separarse la persona y la obra del mediador. Toda la historia de la salvación por Jesucristo es la historia de su persona cual mediadora de salvación en su obra como profeta, sacerdote y pastor. La cuestión de si es mediador como *Logos*, cual Dios hombre o como hombre, sólo puede obtener respuesta si se le contempla y considera como Hijo de Dios, en el que Dios y hombre están unidos personalmente; así precisamente queda garantizado su ser humano perfecto y completo, y en tanto que *Hijo* hecho *hombre* es para nosotros el camino personal que nos lleva hasta el Padre. Por el hecho de darse una «intercomunicación salvíficamente solidaria como elemento de la estructura del ser concreto del hombre» (K. Rahner), la mediación ha de concebirse como la entrada del Hijo en esa intercomunicación a través de la encarnación. Los hombres no pueden llevar a cabo por sí mismos la obra de la redención, de ahí que la realice Dios personalmente en su Hijo hecho hombre, el cual nos sustituye en forma vicaria. En tanto que el Hijo de Dios encarnado es realmente el único mediador. Lo cual sin embargo no excluye otras mediaciones, sino que más bien las incluye y exige, si bien tales mediaciones descansan única y exclusivamente sobre el cimiento de su mediación radicalmente singularísima.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, en *Schriften* VIII, 218-235; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 270-322; *b)* E. BRUNNER, *Der Mittler*, Zurich 1927; H. VOGEL, *Gott in Christo*, Berlín 1951; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; B. STÜDER, B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, HDG III/2*a*, Friburgo de Brisg. 1978; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Friburgo de Brisg. 1979; C.H. RATSCHOW, *Jesus Christus*, HST 5, Gütersloh 1981; W. THÜSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie* I. *Per Christum in Deum*, NTA NS 1/1, Münster [3]1986.

LOTHAR ULRICH

MEDIACIÓN DE MARÍA. → Mariología, → mediación de Jesucristo. La mediación de María designa su participación mediadora de salvación en la historia salvífica; está ligada a ésta de un modo especial como madre corporal de Jesucristo (1Tim 2,5s), mediador único.

1) La colaboración expresada no se halla en el mismo plano de causalidad eficiente que el acto redentor de Jesús. Por lo que hace a la causa inmediata cuenta el principio ilimitado de *solus Christus*. La mediación de María se asienta en el plano de la vinculación humana de todos en la salvación. Porque, pese a que la salvación y la justificación son dones gratuitos de Dios a cada individuo, no dejan de revestir también una forma corpóreo-concreta y social; se transmiten históricamente e históricamente se viven. En ese sentido la mediación salvífica, derivada y subordinada, y que en cierto modo es instrumental, del individuo en favor de todos (y por tanto de María por nosotros), ha de entenderse como una ley básica del pueblo de Dios (cf. 1Cor 12,12-31*a*).

2) El título de mediadora aplicado a María está preparado por ciertos antecedentes, como ya desde el siglo V el giro preposicional «por» (*dia, per*) y el verbo «mediar» (*mesiteuein*). El sustantivo «mediadora» (*mesites, mediatrix*) se encuentra en Oriente desde el siglo VIII, mientras que en Occidente introduce su empleo Anselmo de Canterbury. A la cuestión de cómo se compagina la mediación de María con la fe en el único mediador Jesucristo, Tomás de Aquino da esta respuesta: «Llevar a los hombres a la verdadera unión con Dios corresponde ciertamente (sólo) a Cristo..., y por ello únicamente Cristo es el mediador perfecto... Nada impide, sin embargo, el que también otros puedan llamarse mediadores entre Dios y los hombres en un sentido restringido, en cuanto que preparan o ayudan a la unión de los hombres con Dios» (*S. th.* III, 26,1).

3) Esa diferenciación abarca las dos corrientes contrapuestas de pensamiento que definieron la mediación de María antes del Vaticano II. La denominada mariología *cristotípica* veía a la madre de Jesús más desde el lado de su hijo y contrapuesta a su obra salvífica, mientras que la llamada mariología *eclesiotípica* la contemplaba desde el lado del hombre por cuanto que María no había colaborado en la obra de redención como tal. El Vaticano II integra ambas orientaciones conceptuales por cuanto que, con la teología de la Iglesia antigua, enseña a ver a María desde el misterio de Cristo *y* desde el envío y misión de la Iglesia. Se elimina el concepto de *corredentora*, que puede prestarse a malentendidos, en tanto que el título de *mediadora* aparece como un concepto más entre otros (intercesora, auxiliadora, etc.) y no como un concepto básico y clave (LG 62).

Una de las cuestiones principales de la mariología preconciliar fue la de si María (además de su contribución a la encarnación) era también mediadora de las gracias actuales y en qué medida. Justamente en ese sentido, antes de iniciarse el Vaticano II, más de 500 padres de todas las partes del mundo habían solicitado una definición de la misión de María como *mediatrix* y unos 50 habían votado en favor de una definición de la *mediación*.

El concilio habla en LG 60-62 de la mediación de María, pero sin referirse a las peticiones propuestas. Hace hincapié al comienzo en la confesión de Cristo como único mediador. El cometido medianero de María descansa en otro plano de la realidad; es la criatura que está frente al creador, «porque ninguna criatura puede compararse jamás con el Verbo encarnado y redentor» (LG 62). De acuerdo con ello, la mediación de María tiene su fundamento en el acto y méritos de Cristo, «se apoya en su mediación, depende de ésta totalmente y de la misma saca toda su virtud» (LG 60). Ese *servicio mediador subordinado* lo ve cumplido el concilio en la maternidad de María, que ordena toda su vida a la cruz de Cristo (LG 61); además, la acción mediadora de la madre de Jesús va más allá de su actividad inmanente a la historia y continúa incesante (LG 62). María es la madre espiritual de los fieles y de la Iglesia. Por ello puede hablarse analógicamente de la mediación de María en todos los órdenes, como la *bondad* de Dios no impide que también las criaturas sean *buenas* de un modo derivado. Y así «la Iglesia no duda en atribuir a María un tal oficio subordinado» (LG 62).

4) De cara a la discusión actual, y precisamente ecuménica, de la justificación (*solus Christus*) es conveniente desarrollar la mediación de María y las cuestiones anejas de su intercesión y socorro desde la solidaridad salvífica del pueblo de Dios, desde la doctrina del cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12-31).

5) La concepción bíblica de la solidaridad salvífica de todos adquiere su acento peculiar en el NT, al entenderla y creerla como superadora de la muerte. La fe en la resurrección comporta el que la destrucción de la forma actual en la muerte no equivalga a la desaparición de la identidad personal frente a Dios y los semejantes; más bien conduce a una intensificación de la comunión con el Señor acreditada durante la vida. De ahí que la cuestión de la mediación de María haya que resolverse ante todo con la referencia a la comunidad de destino de todo el pueblo de Dios configurada por la creencia en la resurrección. Esta idea se precisa más por el hecho de que María constituye un caso especial de la existencia intercomunicativa de cuantos pertenecen a Cristo. El alcance de su peculiar mediación se debe a su relación especialísima con la humanidad del Señor. Únicamente a María en toda la historia de la salvación se le ha confiado la tarea de contribuir con su maternidad a la venida definitiva de Dios en Cristo. Que ésa sea la forma permanente en que María se incorpora al pueblo de Dios lo refrenda la fe en la resurrección: como el Cristo resucitado no cesa de seguir operando, tampoco dejan de actuar todos cuantos viven en su comunión definitiva.

Bibliografía. *a)* A. MULLER, *Die Glaubensrede über die Mutter Jesu*, Maguncia 1980, 115-122; K. RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, SdZ 174 (1964) 87-101, idem, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, en *Schriften* VIII, 218-235, S. MEO, *Mediatrice*, en ST. DE FIORES, S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Turín 1985, 920-935; *b)* H.M. KOSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war*, 2 vols., Aschaffenburg ³1963s, I 112-117, II 44; idem, *De corredemptione mariana in*

theologia hodierna (1921-1958), Mar 24 (1962) 158-182; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 239-292; C.A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?*, Gotinga 1965; *c)* A. MÜLLER, *Maria und die Erlösung*, MySal III/2, 499-504; R. LAURENTIN, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, MySal IV/2, 316-337.

FRANZ COURTH

MÉRITO. → Fe, → justificación. Según la teología de la gracia, el mérito en sentido estricto es la realización de obras buenas por las que el hombre tiene la pretensión de obtener de Dios unos actos salvíficos particulares o la vida eterna. En la perspectiva bíblica el mérito puede entenderse como recompensa o premio en virtud de la promesa de Dios, como *premio por gracia*.

1) La palabra «mérito» no se encuentra en la Biblia. El arranque para la doctrina posterior lo constituye el concepto de «premio», en el contexto de la representación de una recompensa doble o de un juicio según las obras. Pero con el premio el AT no expresa un título jurídico, sino una recompensa por gracia (Is 49,4; 61,8). Tampoco la elección del pueblo se da en virtud de unos méritos o logros especiales, sino por el libre amor de Dios (Dt 7,7s; 9,5s; Ez 16,1-34; Os 11,1-4). La misericordia de Dios actúa con plena libertad (Éx 33,19).

En el NT la idea de recompensa ocupa un lugar importante en el mensaje de Jesús tal como lo presentan los Sinópticos (Mt 5,12; 10,42; 19,29; Mc 9,41; 10,28-31; Lc 6,23.35; 22,28-30). Pero Jesús ataca resueltamente la justicia calculadora de los fariseos que contaban con sus obras: el premio es siempre un don gratuito de Dios para el que no hay título jurídico alguno (Mt 20,1-16; Lc 17,7-10). El contenido más importante de las promesas de premios de Jesús son los bienes escatológicos del reino de Dios (Mt 5,3-12): la → vida eterna (Mt 19,19; 25,46).

También en Pablo juega un papel positivo la idea de recompensa. Por enérgico que sea su rechazo de cualquier posibilidad de merecer la justificación (Rom 3,24.28), también proclama inequívocamente que el justificado obtiene premio por sus buenas obras (1Cor 3,8.14; 9,25), que cada hombre recibe en el juicio su recompensa de acuerdo con sus obras (2Cor 5,10), y que la recompensa por obrar el bien consiste en la vida eterna (Rom 2,6s; Gál 6,8s). Pero todo eso no es, en el sentir de Pablo, un título jurídico sino pura gracia de Dios (Rom 4,4s).

2) El concepto de mérito lo introduce Tertuliano († 220) en la teología cristiana y lo aplica a la idea bíblica de recompensa en el sentido de un título jurídico. En Oriente es Orígenes († 253) el primero que se ocupa a fondo de la cuestión del mérito y advierte contra la idea de entender la vida eterna como una recompensa adeudada (*In Rom.* IV, 1). Aunque Agustín († 430) combate enérgicamente la insistencia con que los pelagianos defienden las obras humanas, conserva la palabra mérito, aunque explicando los méritos del hombre como obras de la gracia de Dios: «Cuando Dios corona nuestros méritos, no hace más que coronar sus dones» (*Ep.194*, 5,19).

En el siglo XII la escolástica desarrolla la distinción entre mérito de justicia (*meritum de condigno*) y mérito de congruencia o conveniencia (*meritum de congruo*): en el primer caso existe un título jurídico y, por lo mismo, una estricta igualdad entre obra y premio; en el segundo caso el premio se otorga según una valoración libre. Sobre ese trasfondo se encuentran en Tomás de Aquino († 1274) con su doctrina definitiva sobre el mérito (*S. th.* I-II, 114) los principios siguientes: por lo que respecta a la *gracia primera* (justificación) no hay mérito de ningún tipo (a. 5); pero el justificado puede con ayuda de la gracia de Dios obtener la vida eterna por un mérito de congruencia (a. 3); un mérito de justicia o equidad para la vida eterna sólo se da en la obra salvífica de Jesucristo (a. 7) y en la fuerza operativa del Espíritu Santo (a. 3).

En la escolástica tardía se defiende la idea, que sería un escándalo para Lutero, de que las obras moralmente buenas de los no justificados constituyen un mérito de congruencia para la justificación, mientras que las buenas obras de los justificados representan un mérito de justicia y equidad para la vida eterna.

3) Haciéndose eco del magisterio el *Indiculo* (431) formula este principio de inspiración agustiniana: «Es tanta la bondad de Dios para con todos los hombres, que quiere que sean méritos nuestros los que son dones suyos, y por lo mismo que él nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas» (Dz 141, DS 248). De manera parecida también el sínodo II de Orange (529) ofrece esta formulación dialéctica: «Se debe recompensa a las buenas obras, si se hacen; pero la gracia, que no se debe, precede para que se hagan» (Dz 191, DS 388). Con toda claridad establece el concilio de Trento: la justificación no puede merecerse en modo alguno, pues que tanto la llamada a la justificación (Dz 797, DS 1525) como el acto justificador mismo (Dz 801, DS 1532) ocurren por pura gracia, sin mérito alguno precedente. Pero a los justificados se les atribuye (Dz 809-810, DS 1545-1550) un mérito real (*vere promerere*) de cara a la obtención de la vida eterna; por lo demás, el contexto impone entender ese mérito como un premio de gracia. Por lo que hace a su fundamento y contenido (Dz 842, DS 1582), se dice que el justificado merece «por la fuerza de la gracia divina y por mérito de Jesucristo» un aumento de la gracia, la vida eterna y un incremento de su gloria.

4) En la teología de las Iglesias orientales se echa en falta una doctrina del mérito. En Occidente la teoría tardoescolástica del mérito fue el punto más combatido por parte de los reformadores protestantes. Lutero († 1546) ve en la idea del mérito el compendio y esencia de la justicia de las obras y de la autojustificación del hombre, la quintaesencia de la destrucción de la confianza en Dios y de la desvalorización de la obra redentora y salvífica de Jesucristo. Pese a lo cual también él afirma la idea bíblica de la recompensa: la recompensa y premio deriva de la promesa de gracia de Dios, la recompensa por las buenas obras es también gracia (WA 18,693-696).

En los escritos confesionales luteranos se echa de ver la posición fundamental: la justificación ocurre sin mérito de ninguna clase (CA IV); la fe del

justificado produce las buenas obras como fruto, las cuales sin embargo no tienen ningún carácter de mérito (CA VI). En *Apol.* IV se rechaza, de una parte, enérgicamente el concepto escolástico de mérito; de otra, sin embargo, se explica positivamente el concepto de recompensa: las buenas obras producen recompensas corporales y espirituales (*praemia*) en esta vida y después de la misma; la vida eterna es una recompensa (*merces*) a causa de la promesa.

En el diálogo ecuménico de la hora presente son varios los teólogos protestantes y católicos que siguen viendo una fuerte oposición en la doctrina del mérito. Pero la investigación establece por ambas partes un consenso fundamental en las posiciones oficiales del Tridentino y de los escritos confesionales luteranos. Las coincidencias decisivas son éstas: se excluye por completo cualquier mérito con vistas a la justificación del hombre; en los justificados se da una recompensa en el sentido bíblico por las buenas obras producidas por gracia de Dios; dicho de otro modo, hay una recompensa de gracia en virtud de las promesas que Dios ha hecho y en virtud de los méritos de Jesucristo; tal recompensa consiste en los dones que al hombre se le otorgan en esta vida y consiste asimismo en la vida eterna.

5) Dado que en el concepto de mérito en su sentido íntimo entran tanto un título jurídico como una adecuación entre obra realizada y premio, difícilmente resulta adecuado para expresar de una manera objetiva y adecuada la relación entre Dios y el hombre. Es por lo mismo un concepto que la teología cristiana debería evitar. No es un concepto bíblico, ya que sólo entró en la teología en el siglo III, habiendo desarrollado en la misma su propia dinámica de forma un tanto azarosa. De hecho se prestaba a suscitar ciertas confusiones tanto en el sentido de un título jurídico como de una operación comercial dando una imagen demasiado jurista y hasta mercantil de las relaciones entre Dios y el hombre. De ahí que no esté en grado de reflejar adecuadamente el espíritu de esas relaciones del hombre con Dios. Primero, porque el hombre no tiene ningún título jurídico ante Dios: no hay equiparación alguna porque el hombre, en tanto que criatura nacida de la gracia, depende por completo de Dios. Segundo, en el acontecer salvífico es imposible un equilibrio entre realizaciones y recompensas: como ser finito que es, el hombre sólo puede llevar a cabo unas realizaciones limitadas, mientras que la vida eterna prometida tiene un carácter absolutamente ilimitado. Positivamente hay que decir: 1. Para preservar la idea fundamental del mérito se puede introducir el concepto bíblico de recompensa. Se trata de la cuestión fundamental: ¿Tienen los actos buenos del hombre un valor ante Dios? A la cual dan una respuesta afirmativa las palabras que prometen la recompensa de la gracia. 2. Es decisiva la perspectiva personal: entre Dios y el hombre media una relación de amor personal. Pero el amor ni litiga ni echa cuentas; se entrega en plena libertad, a la vez que espera un don libre del tú; es decir, que el hombre que ama con fe espera del Dios amoroso el don de la vida eterna.

Bibliografía. *a* y *c*) O.H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 103-118, 201-209; *b*) TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974, 61-66, 86-99, 145-161, 289-294, 301; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Friburgo de Brisg. 1983, 389-405; H.G. PÖHLMANN, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971, 193-214.

GEORG KRAUS

MILAGRO. → Revelación. El milagro es un suceso que llama la atención, porque aparece de una manera inesperada, no se explica en general con las leyes mundanas y puede valorarse como una prueba de la acción de Dios en el mundo (aunque se realice a través de criaturas que actúen como causas segundas).

En la historia de la revelación bíblica y de acuerdo con la tradición cristiana los milagros tienen un carácter dialógico; dicho de otro modo, revelan el amor personal de Dios, se refieren a la salvación del hombre e incitan por lo mismo a una respuesta creyente por parte del hombre.

1) En los Evangelios se transmiten ampliamente los milagros de Jesús, llegando a constituir, por ejemplo, casi una tercera parte del texto de Mc, cuyo contenido fundamental recogen Mt y Lc. A ese material se añaden Mt 8,5-11 y par, así como el contenido exclusivo de Lc 5,1-11; 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19. Jn refiere siete milagros, de los que sólo el de las bodas de Caná (2,1-11) y el de la resurrección de Lázaro (11,1-46) no tienen ningún paralelo posible en los Sinópticos.

Frente a estos datos tradicionales hay que contar *a priori* con un firme apoyo histórico para la actividad milagrosa de Jesús. Al estrato histórico básico y primero hay que atribuir sobre todo las curaciones y los exorcismos, mientras que se discute si la resurrección de algunos recién fallecidos (la hija de Jairo, el joven de Naín) hay que contarla también entre esas curaciones. Resulta asimismo problemático el grado de seguridad histórica que cabe atribuir a los milagros de la naturaleza. A la historicidad de los milagros en general apunta su mención en la tradición de los *logia* (por ej., Lc 10,13-15/Mt 11,21-24). También los milagros de curación, que se narran claramente «sin ninguna tendencia», demuestran por eso mismo su carácter originario (Mc 1,30s y par), y otro tanto cabe decir de aquellos milagros que evidencian un frente antijudío y que suscitaron conflictos a propósito del sábado (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6).

Como típicamente jesuánica hay que considerar la conexión explicativa de las expulsiones de demonios y de la llegada del reino de Dios (Lc 11,20/Mt 12,28). Esa vinculación de escatología y milagros es propia de Jesús: en su actividad milagrosa como predicación efectiva y de hecho se abre paso de una manera física, corporal y mundana el reinado de Dios, y él

mismo se revela así como mediador escatológico de salvación. Sus milagros, que estaban destinados sin duda a la opinión pública judía, no avasallan y amedrentan, sino que son una llamada: suponen una apertura a su mensaje y misión y pretenden servir de ayuda a la fe: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,14 y par) son palabras que Jesús pronuncia en conexión con los milagros curativos. Según Jn, el milagro conduce a la revelación de la gloria de Jesús y a la fe en él (2,11); en el epílogo originario del IV evangelio (20,30s) la importancia permanente de los signos de Jesús se hace recaer precisamente en que se cree en Jesús como Mesías e Hijo de Dios y con ello se tiene la vida en su nombre. Por lo demás, el signo particular y aislado del destino general de Jesús no demostraría su filiación divina. Ya Mc había puesto bajo la cautela de la muerte y resurrección la cristología popular del poder patente del Mesías, tal como se manifiesta en los relatos de milagros, mediante el motivo del secreto (orden de callar, carácter no público de algunos milagros, incomprensión de los discípulos). Sólo a la luz del acontecimiento pascual serán reconocidos como actos del Hijo de Dios y, a diferencia de lo que ocurre en los días de Jesús sobre la tierra, suscitan la fe (cf. Mc 6,1-6). Para Mt, los milagros son pruebas de la mesianidad de Jesús (Mt 8,17; cf. Is 53,4; Mt 11,5s/Lc 7,22s; cf. Is 35,5s; 61,1).

2) La tradición de los relatos bíblicos de milagros se desarrolla en principio sin una reflexión especial y en el esquema de promesa y cumplimiento como demostración de la mesianidad de Jesús (por ej., Justino, *Apol.* 1,30). Los puntos decisivos en que se concentra la reflexión teórica sobre los milagros los encontramos en Agustín y en Tomás de Aquino. En Agustín prevalece el carácter de prueba y de signo, no viendo en los milagros un *status* aparte por lo que respecta a su estructura ontológica: «pues, es milagro mayor la dirección de todo el mundo que el saciar a cinco mil hombres con cinco panes, pese a lo cual nadie se asombra de ello; por el contrario, los hombres se pasman de lo último, no porque sea mayor sino porque es algo raro» (*In Ioan. tr.* 24,1: BKV 11,1). El milagro como acto divino sirve para conocer a Dios a partir de las cosas visibles, remitiendo por lo mismo a la divinidad de Jesucristo. Los milagros divinos ocurren «para afianzar en el corazón la adoración del único Dios verdadero y eliminar la adoración de los muchos y falsos dioses» (*De civ. Dei* 10,9: BKV 16,86).

En Tomás de Aquino prevalece la definición del milagro a partir de la causalidad directa y transcendente de Dios: sólo Dios puede hacer milagros, y se habla de milagro «cuando ocurre algo fuera del orden de la naturaleza» (*S. th.* I, 110,4), o bien cuando «ocurre algo debido a Dios y con preterición de las causas que nos son conocidas» (105,7). Por ello, aunque visto objetivamente un milagro tenga «fuerza probatoria», el hombre necesita la luz de la fe para estar seguro de que se trata de un milagro; sólo así es subjetivamente posible el conocimiento de la presencia de Dios en los signos (*S. th.* II-II, 1,5 ad 1). Nos explicamos así el que, por una parte, B. Pascal confiese que «Sin milagros yo no sería cristiano» y que, por otra, J.H. Newman diga: «Los milagros no son un remedio contra la incredulidad.» Finalmente, no

debemos olvidar que la práctica creyente de la Iglesia ha afirmado una y otra vez la presencia de milagros en la vida de los santos y que todavía hoy se puede comprobar la realidad de ciertas curaciones milagrosas.

3) En el marco de la teología neoescolástica el Vaticano I califica a los milagros de «argumentos externos de la revelación» que, en unión con «los auxilios internos del Espíritu», pueden hacer patente la credibilidad de la revelación y el contenido racional de la fe (Dz 1790, 1812; DS 3009, 3033); se rechaza la negación por principio de los milagros y se mantiene la posibilidad (!) de reconocerlos, a la vez que se reconoce su fuerza probatoria en favor de la legitimidad de la religión cristiana (Dz 1813, DS 3034). El Vaticano II ve en el hecho de la revelación la unidad profunda de palabra y obra: «Las obras... manifiestan y confirman la doctrina..., y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2). Menciona también «señales y milagros», pero en conexión con «toda la existencia» y «toda la manifestación personal» de Jesucristo (DV 4), es decir, en su concentración cristológica; «los distintos milagros quedan aquí incorporados sin excepción al único y decisivo milagro de Dios que es el propio Jesucristo» (Ratzinger: LThK^2 *Vat. Konz.* II, 511).

4) Si en la cuestión de los milagros los padres de la reforma protestante (M. Lutero, Ph. Melanchthon, J. Calvino) pensaron igual que sus coetáneos escolásticos (intervención directa de la causa primera sin una causa segunda), las cosas cambiaron después como consecuencia de la ilustración, según puede advertirse, por ej., en F. Schleiermacher, para quien religión y milagros son una misma cosa. Según él, Cristo es el milagro por excelencia, porque el reino de Dios es a su vez el verdadero milagro de Cristo.

En el siglo XX la problemática de los milagros está presente sobre todo en K. Barth y en O. Weber. El primero ve en ellos la revelación «de la gloria de Dios, que de otro modo estaría oculta». En tanto que acciones de Jesús pretenden llamar a la fe. Para O. Weber hay en la comprensión de la Biblia una forma fundamental de «interiorización humana de Dios» y los milagros de Jesús tienen un «significado desde él, mas no para él» (Mann, 70ss). Los datos que han de tomarse en serio acerca de los fenómenos parapsicológicos y una nueva concepción de la naturaleza habrán de valorarse como posible horizonte para una reconsideración sistemática y teológica del tema.

5) B. Weissmahr ha propuesto un nuevo planteamiento para la comprensión de los milagros. Parte de que la acción-milagro de Dios siempre se opera en el mundo a través de causas segundas y criaturales: «Cuanto más intensamente actúa Dios en el mundo tanto más actúa a su vez la criatura, y cuanto de manera más autónoma opera la criatura tanto más transmite la actividad de Dios al mundo. De donde se sigue que todo cuanto ocurre en el mundo es de alguna manera un acto de Dios, pero todo es siempre acto de Dios *de forma distinta*» (143). Hay algo singular en el mundo, porque en cada obrar puede descubrirse el elemento de la autodeterminación, de la libertad en un sentido analógico. «Basta con que Dios mediante la comunicación de la autonomía de las causas intramundanas (que reciben de Dios su

ser y su obrar) quiera operar tales acontecimientos extraordinarios, y por tanto inesperados, que en razón de su significado personal son para el hombre un signo de la atención personal de Dios y de su voluntad salvífica» (144). Por lo demás, con ello se dice que un milagro no puede mostrarse al que lo registra de manera impersonal, sino que en el acontecimiento del asombro ha de reconocerse con fe como una experiencia personal.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 104-116; K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese*, ThBer 5 (1976) 71-105; B. WEISSMAHR, O. KNOCH, *Natürliche Phänomene und Wunder*, CGG 4 ([2]1982) 121-148; *b)* L. MONDEN, *El milagro, signo de salud*, Barcelona 1963; K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, Munich 1970; B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, Francfort 1973; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* I, Münster 1974; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundersgeschichten*, Gotinga 1974; B. BRON, *Das Wunder*, Gotinga 1975; R. GLÖCKNER, *Biblischer Glaube ohne Wunder?*, Einsiedeln 1979; U. MANN, *Das Wunderbare*, HST 17, Gütersloh 1979; B. WENISCH, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburgo 1981; *c)* Como en *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

MILENARISMO. → Anticristo, → resurrección de los muertos. Por milenarismo (latín *mille* = mil), o quiliasmo (griego *khilioi* = mil), se entiende la expectación de un reino de mil años, en el que, antes del fin del mundo, reinará Cristo con los justos resucitados ya para la vida eterna.

1) El fundamento bíblico de la idea milenarista, que en la tradición ha sido interpretada de diferentes modos, es la representación de un reino intermedio que aparece en Ap 20,1-15, intermedio porque se da entre la primera y la segunda resurrección, siendo patentes las influencias judeo-apocalípticas.

2) En la época patrística esa afirmación bíblica encuentra distintas interpretaciones. Hasta la segunda mitad del siglo IV el milenarismo encuentra defensores en la Iglesia occidental, bajo representaciones bastante concretas y hasta sensibles, mientras que la Iglesia oriental se muestra reservada al respecto. En el siglo IV el milenarismo arcaico y grosero es suplantado poco a poco por una interpretación más espiritualista del reino de los mil años. Orígenes rechaza el milenio como concepto judaico, interpreta los pasajes bíblicos de un modo alegórico y en el mejor de los casos admite una venida espiritual de Cristo en distintos períodos de la historia. También otros teólogos griegos se alzan contra una exposición literal y crasa de Ap 20,1-15, mientras que en Occidente se impone el milenio por influencia principalmente de los montanistas (por ej., en Tertuliano, Lactancio, Victorino de Pettau [† 304]). Agustín identifica el reino de los mil años con el tiempo que media entre la resurrección de Jesús y su regreso final. La «primera resurrección» la constituyen el renacimiento en el bautismo y los

efectos de la gracia divina. El reino de Cristo es la Iglesia que existe en el mundo con una duración simbólica de mil años. La «segunda resurrección» será la reanimación del cuerpo al final del mundo. Hay, pues, una resurrección primera en el espíritu, y una segunda resurrección en el cuerpo. Mientras que Tomás de Aquino rechaza el milenarismo y lo condena como un error, en la edad media renacen las corrientes milenaristas bajo determinados supuestos. Así, para Joaquín de Fiore († 1202) la historia discurre y se divide en tres fases: el reino del Padre, el del Hijo —que es la Iglesia actual— y el del Espíritu Santo. El reino milenarista del Espíritu Santo se identifica así con la edad tercera de la Iglesia, que supone el cumplimiento de Ap 7,2 y de 14,6 y hacia el año 1260 daría paso a ese dominio. Los teólogos católicos de la contrarreforma rechazan incluso un milenarismo moderado, es decir, la hipótesis de un período intermedio en el que reinarían con Cristo los mártires y confesores resucitados, y la rechazan como un error.

3) Una resolución del Santo Oficio, de 21 de julio de 1944, afirma que no se puede enseñar con seguridad ni siquiera el milenarismo moderado (Dz 2296, DS 3839).

4) Los reformadores protestantes rechazaron enérgicamente el milenarismo por considerarlo inconciliable con su concepción de la Iglesia. En CA 17 se lo califica de opinión judía. En los siglos siguientes lo defendieron diversas sectas de exaltados, como los anabaptistas, los hermanos bohemios, los adventistas, los mormones y los testigos de Jehová. Y junto con el pietismo, el milenarismo penetró también en el luteranismo.

5) Entre tanto, los teólogos han llegado al convencimiento firme de que el milenarismo no puede compaginarse con la resurrección general del último día, certificada claramente en la Escritura y en los símbolos de la fe.

Bibliografía. LThK[2] II, 1058-1062; RGG[3] I, 1651-1653; SM IV, 605-608.

JOSEF FINKENZELLER

MINISTERIO EN LA IGLESIA. → Apostolicidad de la Iglesia, → colegialidad, → diácono, → ministerios de Jesucristo, → obispo, → orden (sacramento del), → profeta, → sacerdocio común, → sacerdote, → sucesión apostólica. Por ministerio en la Iglesia se entiende el servicio de dirección comunitaria otorgado a determinadas personas en la Iglesia. En tanto que «ministerio especial» o «ministerio consagrado (ordenado)», o incluso como «ministerio jerárquico», hay que diferenciarlo del sacerdocio universal, o común, de la Iglesia y de los fieles, al que se ordena por vía de servicio.

1) En el NT no aparece el concepto de «ministerio», aunque sí se encuentran los distintos elementos que lo caracterizan (por ej., → discipulado, apostolado, vocación, envío, servicio, imposición de manos, etc.). En las

cartas pastorales la imagen del ministerio eclesiástico tiene ya contornos precisos.

2) Ya en Ignacio de Antioquía y más tarde en la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma están atestiguados los tres grados del ministerio eclesiástico: obispo, presbítero y diácono. Y desde comienzos de la edad media puede observarse una reducción de los cometidos de dicho ministerio al culto y los sacramentos, pasando al primer plano la categoría sacerdotal. En el concilio de Florencia se describe el rol de ese ministerio sacerdotal como la «potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia por los vivos y los muertos» (Dz 701, DS 1326). El concilio de Trento refrendó esa definición completándola con la mención del poder de atar y desatar. Los reformadores cargaron el acento de otro modo: el ministerio en la Iglesia es un ministerio de predicación del evangelio.

Mediante la doctrina de los «ministerios de Jesucristo» (profeta, rey y sacerdote) se ha llegado en las últimas décadas a una ampliación del ministerio eclesiástico dentro de la teología católica.

3) El único ministerio se desarrolla en el triple cometido de la predicación del evangelio, la colación de los sacramentos y la dirección pastoral de los particulares y de la comunidad. Esta concepción del ministerio en la Iglesia marca hoy todos los documentos eclesiásticos relativos a la teología, la liturgia y el derecho (cf. LG III; PO; CD; CIC; *Pontificale Romanum*; *Liber de ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, 1968). Según LG 10, el «sacerdocio jerárquico» se diferencia del «sacerdocio común de todos los fieles» «por su misma esencia, y no sólo por el grado» (cf. esquema adjunto).

4) La doctrina del ministerio eclesial resulta especialmente controvertida entre las distintas Iglesias, pese a todos los movimientos que se han dado al respecto. En el fondo se trata tanto del concepto de apostolicidad como de la apertura eclesiológica del ministerio. Teniendo en cuenta los ministerios en las Iglesias de la reforma, la Iglesia católica habla de «fallos» o deficiencias (UR 22). Su eliminación la considera como condición previa para el tan deseado reconocimiento de los ministerios. En los últimos años el ministerio ha sido objeto de numerosos diálogos ecuménicos; entre los documentos surgidos de los mismos, dos de ellos han merecido atención especial: *El ministerio espiritual en la Iglesia* (diálogo evangélico-luterano/romano-católico de 1981) y *El ministerio* (Comisión para la fe y la constitución eclesiástica, Lima 1982).

5) La apertura funcional del ministerio en la Iglesia descansa, según la doctrina católica, en una apertura sacramental. En el plano funcional el ministerio se distingue de la comunidad y de los fieles particulares por el «carácter público» (UR 2) de su actuación. En el plano sacramental el ministerio es un elemento estructural de la Iglesia visible y social; y en la estructura se refleja la esencia, esencia que en la Iglesia consiste en proceder de Jesucristo y en estar siempre referida a él. El ministerio «representa» a Jesucristo, por cuanto que él es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia (cf. LG 8). Con

la sacramentalidad del ministerio en la Iglesia tiene que ver el hecho de que se transmita por ordenación o consagración (→ orden [sacramento del]).

LOS MINISTERIOS ECLESIÁSTICOS Y SUS COMETIDOS

Grado de consagración	*Forma de consagración*	*Cometidos*
Episcopado	Ordenación (o consagración) por un obispo como consagrante principal y otros dos (o más) obispos como coconsagrantes. Imposición de manos y oración (+ palabras y ritos preparatorios y explicativos).	Predicación del evangelio; ordenación de obispos, sacerdotes y diáconos; administración de la confirmación, dirección de una diócesis; participación en la dirección de toda la Iglesia (con el papa y el colegio de los obispos).
Presbiterado	Ordenación (o consagración) por un obispo. Imposición de manos y oración (+ palabras y ritos preparatorios y explicativos).	Predicación del evangelio, celebración de los sacramentos y especialmente de la eucaristía; servicio pastoral en una comunidad por encargo del obispo.
Diaconado	Ordenación (o consagración) por un obispo. Imposición de manos y oración (+ palabras y ritos preparatorios y explicativos)	Predicación del evangelio, celebración de los sacramentos (colación del bautismo, asistencia a la celebración del matrimonio); apoyo a los obispos y presbíteros en su tarea pastoral; aplicación a la diaconía eclesial.

Bibliografía. *a)* E. SCHILLEBEECKX, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Düsseldorf 1984; *b)* H. SCHLIER, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, Cath 27 (1973) 209-233; G. GRESHAKE, *Priestersein*, Friburgo de Brisgovia ⁴1985; *c)* P. BLÄSER y otros, *Ordination und kirchliches Amt*, Paderborn-Bielefeld 1976, S.S. HARTMAN y otros, *Amt, Ämter, Amtsverständnis*, TRE II, 1978, 500-622.

WERNER LÖSER

MINISTERIOS DE JESUCRISTO. → Jesús histórico, → mediación de Jesucristo, → modelos soteriológicos, → salvación, → soteriología. Se entiende por ministerios la acreditación y triple forma de realización de la actividad salvífica y medianera de Jesucristo como profeta (maestro, revelador), sacerdote y pastor (rey, señor) bajo la acción del Espíritu Santo.

1) El NT ve los ministerios de Jesús como el cumplimiento de la promesa del AT; en los autores neotestamentarios puede establecerse una mutua superposición de los ministerios de Jesucristo y los centros de interés del respectivo ministerio. Las expectativas veterotestamentarias de un mediador y salvador *profético* se echan de ver sobre todo en el profeta mosaico (Dt 18,15-18) y en el Siervo paciente de Yahveh (Is 52,13-53,12). A finales del AT y en el judaísmo se esperaba una nueva irrupción de lo profético (Jl 2,28) o al «profeta escatológico» (cf. 1Mac 4,46; 14,41), encarnado en Elías, que había de volver antes del juicio final (Eclo 48,10s). Las imágenes de la expectación se entrecruzan, por cuanto que se establecen conexiones con el sumo sacerdote del tiempo mesiánico y con el Mesías real. Los Sinópticos —sobre todo Lc (7,16; 7,39; 24,19)— y Act (3,22; 7,37) representan una «cristología profética». La doctrina de Jesús es legítima y eficaz (Mc 1,21s y par; 1,27 y par), e invita a su seguimiento (Mc 10,17 y par; Mt 8,19; cf. Jn 13,13s). En Pablo (y en las deuteropaulinas) se destaca la eficacia salvífica de la revelación en Jesús crucificado y resucitado (2Cor 4,4; cf. Rom 5,8-11; Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-23). Heb 1,1-3 distingue netamente al Hijo de los profetas (del AT) como el portador de la revelación escatológica, uniendo la mediación creativa y redentora del Hijo (que se desarrolla plenamente en la acción pontifical de Cristo, 4,14-10,18). Jn se centra por completo en «el hijo (de Dios)» como revelador y portador escatológico de la vida: en el Hijo como autorrevelación de Dios está toda la *doxa*, por cuanto que el Padre que envía y el Hijo que es enviado son una sola cosa (1,18; 2,11; 17,5.24; 10,30; 14,9s); de ahí que también la vida (eterna) vaya unida a la fe en el Hijo de Dios (20,31; cf. 1Jn 1,1-4). Sólo en el *Pneuma* son salvíficas la «carne» y las palabras de Cristo (6,63); el «*Pneuma* de la verdad» mantiene presente la revelación del Hijo, que es mediadora de salud y conduce «a toda la verdad» (Jn 16,13; cf. 14,16s.26).

El mediador y salvador *sacerdotal* no es una figura perfectamente definida en el AT, porque durante mucho tiempo Israel no conoció el sacerdocio como institución. La bendición de Leví (Dt 33,8-11), según la cual le corresponden al sacerdocio como ministerio la transmisión de la voluntad divina y el servicio de los sacrificios, se interpretó en un sentido mesiánico inmediatamente antes de la era cristiana. También la ideología del rey davídico y la teología y expectación centradas en la idea de Sión aparecen fundidas en muchos textos del AT (2Sam 6s; Is 2,1-5; Miq 4,1-3; cf. Sal 110,4). En el período postexílico el sumo sacerdote se convierte en la instancia mediadora por antonomasia, a la que se une la idea de expiación (Lev 16). Empieza la expectación de los dos Mesías, el regio y el sacerdotal (Zac 4,1-6*a*.10*b*-14; cf. Jer 33,14-26); esta idea caracteriza también el período intertestamentario (*Testamento de los XII Profetas*; Qumrán). A su lado está la corriente de la crítica profética al culto de los sacrificios materiales (Am 5,21-25; Os 6,6; Is 1,10-17; Miq; Jer 7) y a los sacerdotes (Am 7,10ss; Os 6,9; Is 28,7s; Jer; Mal 1,10), que contrapone un sentido agudo de alianza y justicia a un culto meramente externo (cf. Sal 51). La asunción de esas expectativas en el pensa-

miento creyente del NT está matizada y tiene en cuenta la tradición cultual sacerdotal y la profética del AT. Heb 4,10-10,18 desarrolla una teología de Jesucristo como único sumo sacerdote y sacrificio de la nueva alianza sobre el trasfondo de Jer 31,31-34 (nueva alianza), Éx 24,1-11 (liturgia de la alianza) y Lev 16,1-34 (liturgia del Día del perdón); en Cristo se cumple y «exalta» la esencia del sacerdocio y del sacrificio veterotestamentarios, y en él culmina también la crítica de los profetas a los sacrificios: sacerdote y sacrificio se identifican (7,27; 9,26.28; 13,12); el núcleo del sacrificio de Cristo es su obediencia (10,5-10) y entrega, que abarca toda su vida (4,15; 5,7-10; cf. 2,17s), desde su «entrada en el mundo» (10,5-10) hasta la muerte (9,14); eso ocurrió «de una vez para siempre» (7,27s; 9,12ss), aunque «dura eternamente» gracias a su intercesión sacerdotal en el cielo a la diestra de Dios (8s), con lo que es el «mediador de una alianza nueva (y mejor)» (8,6; 9,15; 12,24).

El centro de la soteriología paulina es la «palabra de la cruz» (1Cor 1,18) como «palabra de reconciliación» (2Cor 5,19) y la «justicia de Dios» (Rom 1,16s), que hace posible nuestra justificación en Jesucristo (Rom 3,21-28; 4,24s; cf. 1Cor 1,30); la afirmación esencial es que la realidad de Jesucristo es «por nosotros» (1Cor 15,3; Rom 4,25; 2Cor 5,14s.21; Gál 2,20; 1Cor 11,24), con lo que también se aplica la terminología del lenguaje sacrificial (Rom 3,25; 4,25; 1Cor 5,7; cf. Ef 1,7; 2,13; Col 1,20) y va ligada a la «entrega» de Jesús (Rom 8,32; Gál 2,20; Ef 5,2).

Según Jn la muerte de Jesús es la consumación de la revelación de Dios, la prueba de su amor (Jn 13,1; 19,30), tal como se hace patente en el signo (13,1-20); referencias a la importancia salvífica de la muerte de Jesús son el grano de trigo (12,24), la perforación del costado (19,34), el cordero de Dios (19,36; 1,26-29) y las múltiples afirmaciones «por» («dar su vida por...», 10,11-15.17, etc.; cf. 17,19; 6,51c; 1Jn 2,2; 4,10). En la tradición sinóptica y paulina de la cena aparece la muerte de Jesús como una autoentrega vicaria y salvífica, entendiendo la sangre de Jesús (y con ella su muerte) como una nueva liturgia de la alianza (Mc 14,24 y par; Mt 26,28) y la entrega de su cuerpo y sangre como un cumplimiento de la promesa profética de la alianza (1Cor 11,23-25 y par; Lc 22,19s; cf. Jn 6,51c). Común a todos los relatos es la dimensión escatológica (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,15-18; 1Cor 11,26) y la concepción de la muerte expiatoria de un mártir o del Siervo de Dios, que podrían hundir sus raíces en la «concepción originaria de la muerte por parte de Jesús» (cf. Mc 10,45 y par; Mt 20,28; Lc 22,27).

Según el AT el mismo Dios es el *pastor* de su pueblo (Sal 23; 95,7; Is 40,11, etc.), incluso cuando fracasan los reyes (pastores) terrenos (Jer 23; Ez 34). En ese contexto se encuentra la imagen esperanzadora del descendiente de David, que guía al pueblo rectamente (Jer 23,5; cf. Zac 23,1-6; Ez 34,23s; 37,24). De forma especial la promesa hecha a David en el llamado oráculo de Natán (2Sam 7,1-14.16) se convierte en el comienzo de la expectación de un gobernante ideal de los últimos tiempos como mediador regio de salvación (Mesías), reactualizada y reinterpretada muchas veces (cf., por ej., los sal

mos regios 2; 45; 72; 89; 110; 132; el «ciclo del Enmanuel» Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9 y Zac 9,9s); se le llama «Siervo de Dios» (Ez 34,23s; Zac 3,8), «Ungido de Dios» (Sal 2,2; 89,39-52), «Hijo de Dios» (2Sam 7,14; Sal 2,7; 110,3; Is 9,5). En la época del NT será precisamente el «título de Hijo de Dios» el que, a través de una mesianología cristianizada, llevará al conocimiento de la verdadera filiación divina de Jesús (cf. Rom 1,3s; → títulos cristológicos, → unión hipostática), al tiempo que permite una comprensión más profunda de la imagen del pastor (y sus equivalentes) como una acción medianera de salud. En ella se concentra la solicitud terrena de Jesús por los descarriados (Lc 15,4-7; Mc 6,34; Mt 10,6; 1Pe 2,25), su acción salvífica en la muerte y resurrección (Mc 14,27s y par; Mt 26,31; Heb 13,20) y su autoridad escatológica (Mt 25,32; 1Pe 5,4). El título de la cruz «Rey de los judíos» (Mc 15,26 y par; Jn 18,18) y la escena ante Pilato (Mc 15,2 y par; Jn 18,33-37) muestran la peculiaridad de la realeza de Jesús: Mesías crucificado que es exaltado a *Kyrios* y Cristo (Act 2,32-36; 5,31; Rom 1,3s; Flp 2,6-11). Él es, según Jn, «el buen pastor» (10,1-21), que va delante (10,4) y da la vida por sus ovejas (10,11). En la imagen del pastor se insertan las palabras del seguimiento del Jesús histórico (Mt 8,21s; Lc 9,57-62 y par; Mt 10,21 y par) y encuentra su marco la designación de Jesús como «introductor» y guía (Act 3,15; 5,31; Heb 2,10; 12,2). Con ella podría estar relacionado el proyecto teológico y salvífico del «esquema del camino» lucano, que es una «soteriología de la vida de Jesús» incluyendo su muerte y resurrección (Act 10,33-43; Lc 24,26). La imagen del pastor tiene su punto de conexión histórica en el mensaje del reino de Jesús y en su conducta, que lo muestran como un mediador de salvación escatológica.

2) En la teología patrística hay escasas referencias a la trilogía de ministerios, mientras que cada uno de ellos está ampliamente certificado. El primero que formula la trilogía es Justino (*Dial.* 86,2), pero la idea se encuentra también en Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.* I, 3,7-10), Jerónimo (*Com. in Hab.* II, 3) y en Pedro Crisólogo (*Ser.* 40). En la edad media aparece, entre otros, en Tomás de Aquino (*Super ad Hebr.* I, 1,4; *In Ps.* 44,5; *S. th.* III, 22,1) y en Buenaventura (*Lign. vit.* 39, etc.). Prescindiendo de algunas excepciones (en comentarios a la *S. th.*) esa trilogía no juega de hecho papel alguno hasta finales del siglo XIX. Tras una primera tentativa (D. Schramm, 1789), la doctrina de los tres ministerios va ganando cada vez más terreno (E. Klüpfel, B. Galura, F. Walter, G. Philips) y desde M.J. Scheeben tiene entrada en los manuales de teología dogmática (neoescolástica) como principio divisorio de la soteriología. En las exposiciones más recientes se acepta plenamente (por ej., Alfaro) o con ciertas limitaciones (por ej., W. Kasper).

3) Las declaraciones del magisterio sobre los ministerios de Jesús son escasas hasta el siglo XX: sobre el ministerio sacerdotal (Dz 122, 430, 938-940; DS 261, 802, 1740-1743); sobre el de pastor o rey en cuanto que Jesucristo es designado en los símbolos de fe como el juez universal que ha de volver a juzgar a «los vivos y los muertos» (Dz 6, 54, 86; DS 30, 125, 150, etc.) y «su reino no tendrá fin» (Dz 86, cf. 9, 13; DS 150; cf. 41, 42, 44, etc.);

el concilio de Trento le llama «redentor en el que hay que creer» y «legislador al que se ha de obedecer» (Dz 831, DS 1571). En el siglo XX la trilogía de ministerios es ampliamente acogida en las encíclicas pontificias (Dz 2194s; DS 3675ss, 3847ss, 3916; cf. *Mystici corporis*) y en el Vaticano II (especialmente en LG).

4) Sólo la teología reformada (especialmente Calvino) utilizó la doctrina de los tres ministerios como un proyecto soteriológico general, considerándolo desde entonces como un bien común de la cristiandad. Hoy se encuentra, aunque de forma diferente, en K. Barth, que subordina el ministerio profético a los otros, y en G. Ebeling, que la trata en relación con los plenos poderes y la impotencia del Jesús histórico y con una reinterpretación del ministerio sacerdotal de Jesús como Palabra de Dios, hermano de los hombres y Señor del mundo. W. Pannenberg ve el ministerio de Jesús en el hecho de «llamar a los hombres al reino de Dios que ha aparecido con él», y habla sólo del esquema tipológico del triple ministerio de Jesús, por cuanto que ha referido a sí todas las tradiciones de Israel mediante su aparición y destino.

5) Hasta hoy (¡y pese al Vaticano II!) no hay una doctrina unitaria sobre los ministerios de Jesucristo en la soteriología católica, aunque los pilares de cada una de las teorías de tales ministerios se asientan firmemente en la fe en el redentor: la encarnación y el misterio pascual son los acontecimientos salvíficos esenciales. En la teología dogmática tradicional el ministerio sacerdotal (por lo general aisladamente referido a la muerte salvífica de Jesús) ocupaba el primer plano. Debido al replanteamiento actual del problema de una nueva fundamentación de la soteriología la doctrina de los tres ministerios debe incluir una «soteriología de la vida de Jesús» desde el testimonio conjunto de la Sagrada Escritura y ha de concebirse desde la historia de la salvación. Eso significa que los ministerios de Jesús son el cumplimiento escatológico de las promesas del AT; Jesús es el Cristo, el mediador de la salvación escatológica (cf. 1Cor 15,3-5: «según las Escrituras»). A lo largo de toda su vida, desde el comienzo (encarnación) hasta la muerte y aun más allá es revelador (profeta, maestro), sacerdote (intercesor) y Señor (pastor, rey) para los hombres; de ahí que ningún ministerio haya de subordinarse en exclusiva a una «fase de su vida». Y así como esos ministerios no han de separarse en el tiempo, tampoco hay que aislarlos objetivamente, sino que más bien se compenetran mutuamente y constituyen otros tantos aspectos complementarios del único misterio de salvación que es Cristo, que se fundamenta en la encarnación, se realiza en la vida de Jesús y en su cruz y adquiere una vigencia eterna en la resurrección (exaltación; → modelos soteriológicos, visión panorámica). Una doctrina de los tres ministerios planteada desde el aspecto de la historia de la salvación se refleja en el acceso a Dios por Cristo en el Espíritu Santo dentro del presente respectivo y está abierta a la consumación de la salvación en el reino de Dios, que es como decir en la eternidad.

Bibliografía. *a* y *c)* W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 301-322; *b)* MySal III/1, 105-224, 649-708.

LOTHAR ULLRICH

MISIÓN. → Apostolicidad de la Iglesia, → catolicidad de la Iglesia, → no cristianos, → voluntad salvífica universal. El concepto de «misión» designa en *sentido amplio* el cometido fundamental de la Iglesia como sacramento universal de salvación, y, en *sentido estricto*, es la proclamación del evangelio y la fundación de nuevas comunidades entre personas que todavía no pertenecen a la Iglesia.

1) El texto clásico del NT en apoyo de la misión en sentido restringido es la palabra de despedida de Cristo en Mt 28,18-20; y el modelo clásico del NT es la decisión radical de misionar entre los gentiles (sobre todo en Act 9,32-12,25).

2) Los esfuerzos misioneros de la Iglesia se centraron durante muchos siglos casi exclusivamente a las regiones europeas. Unas dimensiones planetarias sólo las alcanzó la misión en la edad moderna. La historia más reciente de las misiones puede dividirse en dos grandes épocas, cada una de las cuales se subdivide a su vez en dos períodos específicos; *a)* En los siglos XVI-XVIII la misión se encuentra por completo bajo el signo eclesiástico y político del patronato español y portugués. Desde aproximadamente el 1500 hasta 1650 Madrid y Lisboa son los centros de la misión universal. En el marco de ambas potencias políticas pueden desarrollar libremente su actividad misionera las órdenes religiosas y especialmente la Compañía de Jesús. Desde 1650 empieza Roma a asumir la función rectora, con lo cual la misión «colonialista» se va convirtiendo poco a poco en una misión eclesiástica; el instrumento del cambio fue la congregación pontificia *De Propaganda Fide*, fundada en 1622. Las potencias del patronato sólo a regañadientes y de forma gradual permitieron que se recortasen sus posibilidades de influencia. A la primera época de la nueva historia de las misiones sigue un período de crisis (tiempo de la ilustración, supresión de la Compañía de Jesús, falta de fuerzas misioneras). *b)* La segunda época se inicia hacia 1830, y se prolonga hasta el presente: la misión es ahora un asunto exclusivamente eclesiástico. Se acometen importantes esfuerzos por parte, sobre todo, de las órdenes religiosas, con el apoyo de las obras misionales. La Iglesia se hace presente en todas las zonas del mundo. Hasta las primeras décadas del siglo XX prevalece una idea de la misión centrada en Europa; el cristianismo se identifica con su forma occidental. Se abre una nueva fase con la encíclica misional *Maximum illud* (Benedicto XV, 1919): en lugar de una «conversión de los gentiles» entendida de modo individualista entre la idea de la «fundación de nuevas Iglesias» implantadas en la propia cultura (inculturación).

3) El nuevo concepto de misión lo elabora el Vaticano II (LG 17, y sobre todo AG). Como meta se señala «la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no está enraizada» (AG 6;

sobre la significación ecuménica, cf. AG 6, 15, 29, 36). El concepto clave de «implantación de la Iglesia» ha de entenderse desde el nuevo énfasis de las Iglesias particulares.

4) Significa un debilitamiento del testimonio el hecho de que las Iglesias, en su actividad misionera, no hablan una sola lengua. Para resolver los problemas que eso plantea, o al menos para rebajarlos, se reunió en Edimburgo la Conferencia Mundial de las Misiones (1910). De ella salió el Consejo Misionero Internacional, que en 1961 se integró en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y que ahora, como Comisión para la Misión y Evangelización del mundo, pertenece al programa unitario I (Fe y Testimonio).

5) Hoy son varios los conceptos de misión: no basta la idea de que la misión sólo ha de ser un diálogo con las culturas. Junto al concepto de «conversión a la fe» y de «implantación de la Iglesia» está el de «evangelización»: la Iglesia ha de llenar el mundo con el espíritu del evangelio y darle los rasgos del reino de Dios. Así, pues, el fin de la misión no es eclesiológico sino escatológico.

Bibliografía. *a)* J. GLAZIK, *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil*, ZMR 50 (1966) 3-10; *b)* TH. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aquisgrán 1979; H.W. GENSICHEN, *Glaube für die Welt*, Gütersloh 1979; J. SCHÜTTE (dir.), *Mission nach dem Konzil*, Maguncia 1967; *c)* R. FRIEDLI, *Misión-misionología*, DCT II.

WERNER LÖSER

MISTERIO DE DIOS. → Cognoscibilidad de Dios, → experiencia de Dios, → misterio de fe. Con el concepto «misterio de Dios» se quiere indicar que Dios es un misterio para la fe, aunque ese carácter mistérico no se ve sólo como una limitación (negativa) del conocimiento, sino como una cualidad divina (positiva).

1) Una idea fundamental de la Sagrada Escritura es que la gloria interna de Dios como el sí del amor a sí mismo no es accesible a una explicación, ni tampoco la necesita. Al mismo tiempo sabe que en el amor de Dios hay espacio para un sí libre a las criaturas (cf. 2Cor 1,19s). En el NT *mysterion* (secreto) es expresión del sí insondable de Dios a su Hijo, en el que se contiene también la voluntad de darle muchos hermanos (Ef 1,4.9; Rom 8,29). Así el «misterio de Cristo» contiene toda la plenitud del misterio de Dios (Col 2,2s; cf. también como contexto 1Cor 1; 2). Por ello misterio de Dios no es una falta de conocimiento que haya que eliminar, sino más bien expresión del ser mismo de Dios.

2) En este sentido la tradición enseña lo que Anselmo de Canterbury formuló así: el hombre «comprende» con su fuerza cognitiva más profunda que Dios es incomprensible (*Monolog.* 64).

3) La incomprensibilidad (*incomprehensibilitas*) de Dios pertenece a la

afirmación básica de la fe cristiana, y la enseñaron explícitamente el concilio Lateranense IV y el Vaticano I (Dz 428, 1782; DS 800, 3001).

4) La idea del misterio de Dios es tema preferido de la teología ortodoxa.

5) Frente a la reducción intelectualista del misterio como lo (aún) no sabido, la teología actual insiste en el carácter positivo inherente al concepto (K. Rahner), que puede ilustrarse mediante analogías personales: el «conocer» personal no aspira a una «visión patente», sino que quiere «reconocer» la singularidad del otro afirmada en amor. No se aminora así el misterio de la persona que está enfrente, sino que se entiende mejor en su infinitud. También la comunión creyente con Dios, por Cristo y en el Espíritu Santo, da la comprensión profunda de Dios como el misterio insuperable.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, 322-330; *b)* K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos* IV, 53-101; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga 1977; cf. → Cognoscibilidad de Dios (bibliografía); *c)* H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, 25-44 (*passim*).

WILHELM BREUNING

MISTERIO DE FE. → Misterio de Dios, → misterio de la Iglesia, → sacramento, → teología. En teología no se entiende por tal aquello que, en los contenidos de la fe, no se penetra (aún, de momento), sino lo que es condición y fundamento de toda relación con Dios, y por tanto y en definitiva la existencia y la acción salvífica del mismo Dios en la medida en que, gracias a su → revelación, entran en el horizonte experimental del hombre.

1) La realidad de Dios se supone doquiera la Sagrada Escritura habla de un concepto y hecho de revelación; ésta es necesaria allí donde los contenidos no son accesibles al hombre, sino que se hacen patentes (cf. Jn 1,14; 1Cor 2,6-10; 1Jn 1,2) en virtud de un desvelamiento por parte de Dios (cf. Mt 16,17). En el AT griego *mysterion* es lo oculto que se les comunica a los elegidos (literatura sapiencial) o el anuncio velado de acontecimientos escatológicos (Dan 2,28s.47; 4,6). En el NT es un *mysterion* la irrupción del → reino de Dios que llega con Jesús, que sólo es reconocible por los discípulos y que constituye por lo mismo una nota distintiva frente a los que no lo son (Mc 4,11 y par). Pablo desarrolla la idea: el contenido de su predicación es «el misterio de la sabiduría oculta de Dios», la redención en Cristo, que se desvela en el Espíritu (1Cor 2,6-16) y que tiene como consecuencia la recapitulación de la creación entera en Cristo (Ef 1,9-12; 3,3-6; Col 1,26s).

2) Desde la patrística es misterio de fe o bien el curso de la historia de la salvación (Orígenes) o bien (y sobre todo) el de la vida de Jesús, cuyos distintos sucesos tienen una relevancia salvífica (Ignacio de Antioquía, *Eph.* 19,1; León Magno, *Sermo* 72,1; en la edad media, especialmente Tomás de Aquino, *S. th.* III, 27-59). Con Tertuliano empieza un desarrollo que designa el secreto mismo como *mysterium* y su signo como *sacramentum*. El

conocimiento del carácter fundamentalmente misterico de la fe acaba reflejándose en el desarrollo de la teología negativa, sabedora de que Dios ha de ser aprehendido también por modo de negación de las afirmaciones obtenidas empíricamente, con lo que la teología es una *docta ignorantia* (Nicolás de Cusa).

3) La base de la expresión «misterio de fe» es la declaración del concilio IV de Letrán de que Dios es incomprensible (*incomprehensibilis*, DS 800, Dz 428). El Vaticano I enseña la existencia de misterios de la fe, pero que de alguna manera pueden ser conocidos por la razón iluminada por la fe (Dz 1795s, DS 3015s). El Vaticano II en DV 2 califica la revelación divina como un «dar a conocer el misterio (*sacramentum*) de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina».

4) La teología del misterio es familiar a todas las confesiones por sus bases bíblicas. En el luteranismo se articula sobre todo en la doctrina del Dios oculto (*Deus absconditus*) y en la teología de la cruz.

5) Ya en la concepción corriente el misterio es un supuesto de la fe, mientras que lo patente es objeto del conocimiento. En el campo religioso el misterio es la contraseña de la radical referencia del hombre al fundamento, origen y meta de su existencia, que en definitiva le están velados. Para la concepción cristiana es misterio de fe el plan salvífico del Dios trinitario en la historia, y por ende fundamento de toda fe y de toda teología, siendo el constitutivo del principio de la → jerarquía de verdades. En concreto se distinguen misterios en *sentido amplio* (contenidos acerca de Dios que pueden ser conocidos naturalmente y que en razón de la → analogía de todos los conceptos acerca de Dios se mantienen siempre imprecisos), en *sentido restringido* (contenidos patentes en su contenido después de revelados) y en *sentido estricto* (*mysteria stricte dicta*: los que ni siquiera con la revelación resultan patentes). Entre los últimos se cuentan la Trinidad, la encarnación y la vocación del hombre a la gloria divina. Dada la incomprensibilidad de Dios, hay que añadir que siguen siendo misterios aunque la fe haya entrado en comunión amorosa con Dios. Misterio de fe es, pues, en definitiva la expresión teórico-cognitiva de la infinitud de Dios. Y además de aceptación exige una adoración orante.

Bibliografía. *a)* K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Eine Einführung in die Anthropologie K. Rahners*, Friburgo de Brisg. 1973; *b)* K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos* IV, 53-101; *c)* K. RAHNER, *Misterio*, SM IV, 710-718.

WOLFGANG BEINERT

MISTERIO DE LA IGLESIA. → Misterio de fe, → sacramento. En latín *mysterium Ecclesiae*. Es una expresión del carácter sacramental de la Iglesia.

1) El concepto de *mysterium* está originariamente más enmarcado en las religiones y filosofías antiguas que en la Sagrada Escritura. Aquí se encuentra sobre todo en textos apocalípticos: *mysterium* es un acontecimiento futuro previsto por Dios, oculto y después revelado (cf. Dan 2,23s; 2,47; 2Tes 2,3ss; Ap 17,5.7). En textos paulinos y deuteropaulinos el concepto entra en estrecha conexión con la revelación de Cristo (1Cor 2,1.7; Col 1,26; 2,2; Ef 1,9). En Ef 5,32 se considera *mysterium* la pertenencia de la Iglesia a Cristo.

2) En la Iglesia antigua la palabra se emplea para los actos salvíficos de Dios, prometidos y ocultos en la alianza antigua, cumplidos en la nueva y celebrados ahora en el culto. Con ello adquiere relevancia para la → teología sacramental y especialmente para la → eucaristía. Desde la edad media y hasta el siglo XX se designa a la Iglesia «cuerpo místico», frente al cuerpo eucarístico de Cristo (Pío XII, *Mystici corporis*, 1943). Los estudios de H. de Lubac tuvieron gran importancia teológica (*Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969; *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1953).

3) El Vaticano II ha desarrollado con toda amplitud y hondura el concepto del misterio de la Iglesia. Según LG 1, la Iglesia es misterio en tanto que sacramento o «instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (1); porque tiene su origen en el Dios trino (2-4), se ha manifestado históricamente en «los misterios de la vida de Jesús» (5) y en ello convergen las numerosas imágenes bíblicas que constituyen un todo (6s) y en virtud de su sacramentalidad aparece con una constitución jerárquica y simultáneamente, en forma gradual, alcanza los límites de la creación. Cf. asimismo LG 39, 44, 52, 63; UR 2, 4, 20; OT 9, 16; NA 4; AG 16; GS 2, 40.

4) La sacramentalidad o carácter mistérico de la Iglesia es ajena a la teología de los reformadores, que define su sentido desde su función en la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. Este sentido constituye su límite.

5) El sentido de la expresión no se deduce de consideraciones teóricas, cual si el misterio consistiese en una no inteligibilidad, sino de datos teológicos. En ese aspecto el carácter «misterioso» de la Iglesia apunta al misterio del Dios que se comunica.

Bibliografía. *a)* E. HOLBÖCK, TH. SARTORY (dirs.), *Mysterium Kirche*, 2 vols., Salzburgo 1962; *b)* G. BARAÚNA (dir.), *De Ecclesia*, 2 vols., Friburgo de Brisg.-Francfort 1966, especialmente vol. 1, p. 199-362; *c)* E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, ZThK 80 (1983) 432-457.

WERNER LÖSER

MISTERIOS DE LA VIDA DE JESUCRISTO. → Cristología, → investigación sobre la vida de Jesús, → Jesús histórico, → mediación de Jesucristo. Entendemos por tales todos los acontecimientos de la vida de Jesucristo certificados en el NT, incluidas su prehistoria y su exaltación, por cuanto que en ellos se ilumina el misterio de su persona y son de importancia salvífica en el conjunto de su historia y destino. En consecuencia, una teología de los misterios de Cristo es una cristología concreta, que desde la consideración de la cristología y soteriología teológicas y sistemáticas («abstractas» o especulativas), asentada sobre el desarrollo de la historia de los dogmas, y teniendo en cuenta la respectiva conciencia del problema y del método, reflexiona sobre los acontecimientos de la vida de Jesús testificados en la Biblia con vistas a la vida del cristiano y expone con argumentos y relatos su importancia permanente para su salvación y la de todos los hombres.

1) Una exposición de los misterios de la vida de Jesucristo certificados en el NT tiene en principio que prestar atención al horizonte de la problemática actual y a la conciencia historicocrítica del método valorándolas adecuadamente. Los escritos del NT son testimonios de la fe en el Jesús histórico como Cristo resucitado, de manera que en ellos no se trata solo de los misterios de la «vida de Jesús», sino también de la vida de Jesu*cristo* o de los misterios de *Cristo*. Una cristología concreta de los mismos supone por consiguiente la fe de que Jesús es el Cristo. El estudio historicocrítico del Jesús histórico sigue siendo indispensable, si se quiere que la fe se distinga claramente de la gnosis, la mitología o la ideología.

Según los Sinópticos, en el ministerio y predicación de Jesucristo está en juego el «misterio del reino de Dios» (Mc 4,11 y par), que irrumpe con él (Lc 10,23s; 11,20; cf. Mt 12,28). La forma de vida de Jesús y su mensaje de la *basileia* o reino están indisolublemente unidos y se iluminan mutuamente; el misterio del reino de Dios es el misterio de Cristo y se manifiesta en los misterios de la vida de Jesucristo, incluyendo su prehistoria (→ evangelios de la infancia) y su exaltación gloriosa (→ resurrección de Jesús, ascensión de Cristo). Atención especial merecen el bautismo, las tentaciones, la transfiguración, los milagros, la entrada en la ciudad de Jerusalén y la historia detallada de su pasión en las diferentes fases hasta la crucifixión, muerte y sepultura. Para su exposición ha de tenerse en cuenta la peculiaridad de cada evangelista.

En la literatura epistolar del NT no se trata tanto de misterios particulares cuanto, casi siempre, del *mysterium Christi* (Col 4,3; Ef 3,4). En Pablo ese misterio se concentra en la muerte de cruz y la resurrección, de modo que el *mysterium Christi* se define desde ahí (y desde su envío bajo ese aspecto, Gál 4,4; Rom 8,3; cf. Flp 2,5-11). Se encuentran planteamientos para la formación de un símbolo de la fe, en los que se ordenan los distintos acontecimientos salvíficos (por ej., Rom 1,3s; 1Cor 15,3-5). Para la Iglesia que se va formando y que vive del misterio, o de los misterios, de Cristo reviste singular importancia la eucaristía por ser la *anamnesis* o conmemora

ción de la muerte (y resurrección) de Jesucristo como un recuerdo real y efectivo en la acción cultual (1Cor 11,23-25.26-31; cf. 10,16-22).

Juan, por su parte, destaca otro aspecto en los misterios de la vida de Cristo. Desarrolla su propósito cristológico-soteriológico fundamental con el esquema de una revelación, de tal modo que en los misterios de Cristo (por ejemplo, los milagros en cuanto signos) se manifiesta directamente el misterio de su persona (2,11) y se expresa verbalmente mediante el discurso de revelación (cf. Jn 6: milagro del pan, paseo sobre las aguas, discurso del pan del cielo). A través de la teología joánica muchos acontecimientos alcanzan un profundo significado simbólico, como el lavatorio de los pies (13,1-20), la recomendación de Jesús a su madre y al discípulo al que amaba especialmente (19,25-27), la perforación del costado (19,34).

2) Durante el período patrístico se estudian los misterios principales de Cristo en la catequesis bautismal, misterios que obtienen un puesto en el calendario de las grandes festividades siendo tema de las homilías festivas (cf. la homilía de Pascua más antigua debida a Melitón de Sardes). Un desarrollo, que no deja de tener reparos, es el que se da en los evangelios apócrifos a menudo con una fantasía desbocada, en el que claramente podemos ver hoy cómo una «forma de afirmación mítica puede tener su propio contenido teológico» (A. Grillmeier; → bajada de Cristo a los infiernos). En los misterios de la vida de Cristo los padres destacan la *oikonomia*. En Orígenes se encuentra ya una devoción a Jesús en la que se manifiesta la meditación de los misterios de su vida. En contra de Arrio, que compiló todas las afirmaciones de humillación que se dan en los Evangelios, algunos padres como Atanasio, los capadocios y Cirilo de Alejandría intentan destacar el resplandor de lo divino en el hombre Jesús recurriendo al bautismo de Cristo, a su victoria en las tentaciones, a la transfiguración, etc. Agustín ordena los misterios de la vida de Jesucristo a la idea de su mediación; en ellos se pone de manifiesto cómo con su encarnación Jesucristo es para nosotros un ejemplo de humildad y de amor (*De Trin.* VIII, 5,7). Se medita en el carácter ejemplar de la vida virtuosa de Jesús como un modelo eficaz «que comunica su fuerza a otros y empuja a la imitación» (L. Scheffczyk); y en ese sentido los misterios de la vida de Jesucristo son parte de su obra redentora (cf. *Enchir.* 53; *In Ioan. tr.* 108,5). En la prehistoria y entorno de Calcedonia la vida de Jesús se convierte cada vez más en el «lugar» para probar la revelación de las verdaderas divinidad y humanidad del mismo y único Señor (por ej., en el *Tomus Leonis*).

La orientación hacia los misterios de la vida de Jesucristo determinó también la piedad y el esfuerzo ascético como formas de → imitación de Cristo. En la edad media los misterios de Cristo se incorporan a la sistematización teológica que va forjándose, como ocurre por primera vez en el *Elucidarium* de Honorio de Autun († 1130), siendo elemento decisivo en el desarrollo posterior por obra de Pedro Lombardo († 1160) en su libro III de las *Sentencias*. Tomás de Aquino († 1274) distingue entre la cristología especulativa y la exposición de los misterios de la vida de Cristo, que hasta

hoy ha sido ejemplar y ha podido estimular reflexiones ulteriores (*S. th.* III, 27-58). F. Suárez († 1619) escribió un extenso tratado sobre los misterios de la vida de Jesucristo, que hasta hoy no ha tenido continuación.

Los misterios de la vida de Jesucristo tuvieron siempre una importancia grande en la piedad y en la instrucción religiosa; mención especial merecen en tal sentido la piedad benedictina (Ruperto de Deutz, † 1129) y la cisterciense, el movimiento franciscano, la *devotio moderna*, el librito de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola († 1556), P. Bérulle († 1629) y la *école française*. En época reciente los misterios de la vida de Jesucristo han vuelto a encontrar acogida en la teología sistemática por la influencia de H. Urs von Balthasar y de K. Rahner (por ej., en MySal III/2). Una teología de los misterios de la vida de Jesucristo se relaciona con una cristología discursiva y narrativa, como las que surgieron principalmente de un interés catequético (D. Emeis) o las que se conciben como una exposición de la vida de Jesús (R. Guardini, *El Señor*).

3) En los símbolos de fe cristianos antiguos hay alusiones a los misterios de la vida de Jesucristo (Dz 54, 86; DS 125, 150, etc.). El Vaticano II ha expuesto en líneas generales la conexión entre hechos y palabras en el acontecimiento cristológico (DV 2, 4); elementos de una teología de los misterios se encuentran en GS 22, 32, 38s.

4) Dentro de la teología protestante la investigación moderna acerca de la vida de Jesús no ha tenido apenas influencia de cara a una teología de los misterios de la vida de Jesucristo; sólo G. Ebeling vuelve a conectar con el tema (en su Dogmática de la fe cristiana).

5) Una teología de los misterios de la vida de Jesucristo se funda en el artículo II del símbolo de la fe: el Hijo de Dios se hizo hombre (*a*) por nosotros los hombres (*b*) y por nuestra salvación (*c*). Consecuentemente, los misterios de Cristo tienen *a)* una importancia *cristo-teo-lógica*, puesto que en ellos se revela quién es Dios y cómo entra en la historia con su despojamiento (aunque siempre con vistas al acontecimiento pascual); *b)* un significado *cristo-soteriológico*: la unión del Hijo con el Padre y el Espíritu Santo queda patente a los hombres por cuanto que los incorpora de tal modo a la comunión trinitaria que la → imitación de Cristo hace al hombre más humano (GS 41); *c)* una significación *cristo-antropo-lógica*, pues en los misterios de la vida de Cristo se ilumina de un modo histórico y dinámico el misterio del hombre (GS 22), por cuanto que la vida de Jesús, como vida del Dios hombre con todas sus limitaciones históricas, contiene el drama de la historia del hombre y con ello también (con la exaltación que elimina todas las limitaciones) pone de manifiesto lo que Dios se propone con su amor al hombre.

Bibliografía. *a)* A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi*, Friburgo de Brisg. ²1978, 716-735. MySal III/2, Einsiedeln 1969, 3-22; M. Kehl, W. Loser (dirs.), *In der Fülle des Glaubens. H.U. von Balthasar-Lesebuch*, Friburgo de Brisg. ²1981; L. Scheffczyk (dir.), *Die Mysterien*

des Lebens Jesu und die menschliche Existenz, Aschaffenburg 1985; *b)* A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Friburgo de Brisg. ²1982; B. FORTE, *Jesus von Nazareth. Geschichte Gottes und Gott der Geschichte*, TTS 22, Maguncia 1984; D. EMEIS, *Jesus Christus, Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie*, Friburgo de Brisg. 1985; TH. GERTLER, *Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, EThSt 52, Leipzig 1986; *c)* G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin*, FThSt 131, Friburgo de Brisg. 1985.

LOTHAR ULLRICH

MITOS DE LA CREACIÓN. → Cosmogonía, → creación (relatos de la). El *concepto* apunta a las narraciones mitológicas sobre el origen del mundo y del hombre, que forman parte del depósito cultural de casi todos los pueblos primitivos. Fundamentalmente tales mitos encarnan el impulso humano por controlar la existencia frente a un gran número de fuerzas y poderes desconocidos y desbocados. Plantean además la cuestión de la verdad al referir «historias sagradas» sobre el origen de todo lo experimentable (M. Eliade). A través de ese origen, que a veces aparece también como divino, lo supramundano entra en el mundo dando unidad a la multiplicidad caótica de éste. El hombre participa en el contenido de verdad y realidad del destino que se narra de los dioses a través de su imitación y reproducción rituales.

Existen muchas *formas* de mitos de creación: el relato en primera persona de una divinidad local, el himno, la narración épica, etc. Los dioses creadores casi siempre proceden de algo preexistente; así, por ejemplo, el dios egipcio Ptah procede de las aguas originarias del Nilo. El desarrollo de los actos creativos se realiza en una triple forma según los mitos egipcios (ha. 1400 a.C.): *a)* Formas plásticas o de alfarería. *b)* Lenguaje o mandamiento creativo. *c)* Generación, en la que o bien un dios hermafrodita procrea a la vez que pare, o bien un dios masculino requiere una colaboración femenina.

En la mitología babilónica del segundo milenio a.C., por ejemplo en la epopeya *Enuma elish* («Cuando en lo alto»), aparece una cuarta forma de producción que es la lucha. Allí se cuenta cómo un dios local de Mesopotamia, Marduk, crea el mundo venciendo y descuartizando a la deidad primigenia Tiamat, que unas veces es un dragón marino y otras la personificación de las aguas primordiales. En su ayuda acude la divinidad femenina Ea. Sorprende que este mito de una cultura superior esté fuertemente interesado por la cosmología, de manera parecida a lo que ocurre en los mitos egipcios. Al hombre como individuo y como un miembro cualquiera del pueblo sólo le concede un valor secundario: está destinado al servicio de los dioses y a liberarlos del trabajo.

Mitos de creación más antiguos y primitivos y, en definitiva, más cercanos a la naturaleza (como los que han podido dejar una huella en la tradición

yahvista del Génesis) muestran un interés más pronunciado por el hombre y su entorno inmediato.

Es evidente que la Biblia ha recogido algunos de esos materiales plásticos del mito (como la formación de Adán del barro, el simbolismo del agua, la imagen de la división y separación para distinguir, y hasta incluso la palabra creadora); pero en todo caso se diferencia radicalmente de los mitos con su afirmación teológica de que el creador del universo es un solo Dios, que no depende de ningún material preexistente ni necesita ayuda alguna; abarcando la diferenciación sexual, está más allá de la misma; no crea trabajosamente, sino con la facilidad de un juego; pone en marcha la historia sabiendo cuál es su meta; no soporta que sus criaturas (por ejemplo, los astros) sean adoradas como dioses a su lado; no destina al hombre a ser esclavo de los dioses, sino a ser libre creador de cultura; cultiva el diálogo con él y le otorga su alianza; el problema del mal físico y moral no recibe en la Biblia una respuesta dualista. En tal sentido el material recogido por los autores bíblicos experimenta una «desmitificación» que responde a sus principios y criterios.

Bibliografía. *a)* M. ELIADE, Prólogo a *Die Sch. Quellen des Alten Orients* 1, Einsiedeln 1964, p. 11-18; textos especialm. interesantes en p. 85-88, 141-145; ídem, *Geschichte der religiösen Ideen. Quellentexte*, Friburgo de Brisg. 1981, 76-122; *b)* K.H. BERNHARD, *Die Umwelt des AT* I, Berlín 1967; W. BEYERLIN (dir.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT*, Gotinga 1975; *c)* G. v. RAD, *Theologie des AT* I, Munich 1969, 154s, 162, 178; O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968.

ALEXANDRE GANOCZY

MODELOS CRISTOLÓGICOS. → Cristología, → Dios hombre, → errores cristológicos, → títulos cristológicos. En la actualidad esta expresión sirve para designar las concepciones que pretenden hacer inteligible la fe cristológica al hombre moderno marcado como está por el pensamiento historicista y científico. Como la cristología «desde arriba», que es la de la Biblia y del magisterio eclesiástico, arranca con unas afirmaciones de la preexistencia y con la fe pascual que al hombre moderno fácilmente se le antojan sospechosas de mitología o de una metafísica helenística de la esencia, son varios los teólogos interesados en un planteamiento cristológico «desde abajo» para obtener desde la humanidad e historia de Jesús los necesarios aspectos transcendentes.

1) Un cierto derecho a interpretar el acontecimiento de Cristo especulativamente desde planteamientos distintos y en horizontes de comprensión diferentes se desprende ya del mismo NT. Las cristologías en torno a los varios títulos honoríficos están condicionadas por sus respectivos destinatarios (cristianos de la gentilidad, judeocristianos y judeocristianos helenistas). En general se encuentran claramente perfilados los dos tipos de cristo

logía, una de la *ascendencia* y otra de la *descendencia*. Pablo, las cartas deuteropaulinas y Juan arrancan, en forma diferente, de la cruz y resurrección y de la preexistencia del Hijo o *Logos* (Flp 2,5-11; Rom 8,3; Gál 4,4; Ef 1,3-14; Col 1,15-20; 2,9; 1Tim 3,16; Jn 1,1-18; Heb 1,1-3), mientras que son escasas las referencias a la vida histórica de Jesús (Rom 1,3; Gál 4,4; 2Cor 5,16). En Juan esa vida se entiende ya por entero como una revelación de la gloria. Los Sinópticos en cambio empiezan por una amplia presentación histórica y pública de Jesús de palabra y de obra para poder revelar el misterio de su persona a la luz de la cruz y resurrección. Por lo demás, Mt y Lc ya no proceden sin una previa exposición del origen de Jesús (→evangelios de la infancia).

2) Tras unos planteamientos iniciales de una *cristología del Pneuma*, *de la Sophia* o de *los ángeles*, se impuso ampliamente la cristología del *Logos*. A fin de oponerse a las concepciones arrianas y apolinaristas, según las cuales el *Logos* sólo habría sumido un cuerpo humano o junto con él un alma meramente vegetativa, el antiguo esquema de *logos-sarx* se sustituyó por el esquema *logos-anthropos*. Así, el *Logos* habría tomado una naturaleza humana completa, incluyendo el alma racional (con una operación y una capacidad volitiva libre); y ello «porque lo que no fue asumido tampoco fue redimido» (Orígenes, *Dial. cum Heracl.*; Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 101). El enfrentamiento posterior por una cristología ortodoxa está condicionado por los dos planteamientos de una cristología de la *unión* (escuela alejandrina) y otra de la *separación* (escuela antioquena). Esta última utiliza una exégesis crítica que parte del sentido literal de los textos y acentúa la verdadera humanidad de Jesús, aunque bordeando el peligro de una doctrina voluntarista de la verificación; hace, sin embargo, una verdadera aportación al «equilibrio de Calcedonia», previniendo así la tendencia latente de los alejandrinos hacia el monofisismo.

En la escolástica la teoría del *assumptus homo* de Abelardo se aproxima al nestorianismo, en la medida en que el *Logos* sólo se une al «hombre asumido» en un sentido jurídico. En la teoría del *habitus*, defendida por Pedro Lombardo, Cristo sostiene a un hombre cual si fuese un vestido. En contra propuso Tomás de Aquino su *teoría de la subsistencia*. Duns Escoto ve la persona condicionada no sólo por su naturaleza, sino también por su relación de criatura con Dios. En Cristo no se realiza por sí misma, sino de un modo único por el *Logos* de Dios. La explicación dentro de la relación de creador a criatura pasó a través de Suárez y continúa influyendo en algunos teólogos modernos (K. Rahner).

3) De acuerdo con su cometido, el magisterio eclesiástico no puede fijarse en un único modelo cristológico. También la doctrina de Calcedonia sobre las dos naturalezas es expresión confesional; el contenido de la fe se establece sin pretender «aclarar» el misterio (Dz 148, DS 301-303). Todos los modelos cristológicos se miden por el rasero de si son compatibles con el credo eclesiástico de la Escritura y la tradición, sin que cuente el que respondan a sus interpretaciones especulativas. El concilio de Sens (1140-1141)

condena la teoría del *assumptus homo* de Abelardo (Dz 371, DS 723). Su forma psicologista (Deodat de Basly, † 1937), según la cual la vida anímica de Jesús sería un *subiectum sui iuris* que no subsiste en la persona del *Logos* sino que se le contrapone como «alguien distinto», fue condenada en 1951 por el papa Pío XII (Dz 2334, DS 3905). La Congregación para la doctrina de la fe rechazó como errores el que la humanidad de Jesús no subsistiera en el *Logos* sino en sí misma como persona humana, estando Dios en ese hombre sólo como revelador (HerKorr 26 [1972] 228s). En sendas cartas de 1170 y 1177 condena el papa Alejandro III las teorías de Pedro Lombardo sobre la humanidad de Cristo (DS 749s).

4) Dado que la reforma admite los concilios de la Iglesia antigua, no hay ninguna oposición confesional en lo que se refiere a la fe en la Trinidad y en Cristo. Sólo con las exageraciones específicas soteriológico-existenciales se dan diferencias importantes por lo que respecta a la exposición especulativa y al planteamiento hermenéutico.

5) Los modelos cristológicos de los últimos 50 años son tan diferentes y numerosos que no parece posible una clasificación definitiva. Pero sí cabe señalar dos puntos principales: 1. El hombre moderno no puede ya entender los supuestos metafísicos y teológicos de la cristología de la Iglesia antigua; el lenguaje acerca de la encarnación de Dios se le antoja un planteamiento mitológico. Como veremos en seguida, K. Rahner buscó por ello un camino medio mostrando a Cristo como el cumplimiento esencial del anhelo y la esperanza humanos. B. Welte ha querido responder al mismo propósito haciendo hincapié en el concepto bíblico de *acontecimiento*. Ambos planteamientos destacan las afirmaciones funcionales, relacionales e históricas, más que las reflexiones ontológicas y esenciales de la Iglesia antigua. Por lo demás, también aquí se ha planteado la cuestión de si una naturaleza humana sin personalidad no estaría incompleta (cf. *c]* W. Pannenberg; *e]* P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Küng y también D. Wiederkehr). 2. Está, además, la cuestión (planteada de nuevo por E. Käsemann) acerca del → Jesús histórico.

Los aspectos determinantes en ambas corrientes pueden agruparse en estos modelos cristológicos:

a) «*Cristologías de fe*»: En el *kerygma* Cristo es una exigencia existencial, que me pone ante la necesidad de decidir y que me llama a la singularidad de mi existencia (R. Bultmann). Cristo es el mediador de la fe en Dios en virtud de su ejemplo (G. Ebeling). La cristología se convierte en una función de la antropología cuando se despoja de sus afirmaciones de contenido y aparece como una realización concreta de la fe en la cohumanidad que se da en cada caso (H. Braun). En una cristología privada del *kerygma* Jesús es cifra del verdadero ser humano (F. Buri).

b) Planteamiento cosmológico-evolutivo: Dentro de una imagen evolutiva del mundo, que a través de la cosmogénesis y la antropogénesis llega a una cristogénesis, se le entiende a Jesús como la meta y objetivo internos de la evolución cósmica e histórica (P. Teilhard de Chardin). K. Rahner ha

recogido y profundizado esa visión con vistas a su planteamiento transcendental y antropológico.

c) Planteamiento de una historia universal: W. Pannenberg se alza contra el positivismo revelado de K. Barth, que no permite correlación alguna entre palabra de Dios y problema de la salvación humana, y también contra R. Bultmann, que no reconoce relación de ningún tipo entre el Jesús de la historia y el Cristo del *kerygma*, con lo que separa la realidad de la importancia existencial. En un planteamiento de historia universal se echa de ver que la cuestión humana del sentido sólo puede obtener respuesta con el fin de la historia. La particular experiencia de sentido sólo se realiza y completa desde la totalidad de la historia en su final. Ésta adquiere así una orientación escatológica, como aparece en la apocalíptica del judaísmo tardío y en su concepción de una autodemostración de Yahveh con la resurrección de los muertos. La resurrección de Jesús es el final anticipado de la historia. En esa *prolepsis* le corresponde un rango universal e insuperable. En la resurrección se revela la preexistencia de Jesús, su divinidad y su poder judicial. La personalidad de Jesús se muestra respecto del Padre en la entrega confiada. En ella existe él como distinto del Padre, a la vez que en una relación existencial con él (cf. Ricardo de San Víctor, Duns Escoto, F. Suárez). Con ello busca Pannenberg evitar el malentendido de la doctrina de las dos naturalezas como composición de dos substancias.

d) Pensamiento político-escatológico: Para J. Moltmann la resurrección no es el final anticipado de la historia, sino el potenciamiento de la esperanza de lo que una vez será y que aún no está completo. Dios se revela como el Dios de la esperanza, y la fe abarca la orientación crítica del presente hacia ese futuro como una llamada a la acción transformadora del mundo. De ese modo la fe no es sólo una interpretación de la historia. En una consideración precisa se echa también de ver que Jesús tenía que morir en cruz a causa de su lucha contra el poder político con sus prepotencias e injusticias. La cruz tiene un significado político como crítica de todos los sistemas políticos prepotentes, y desde la resurrección libera la dinámica del cambio orientada a la práctica. Pero destaca también una dimensión trinitaria, por cuanto que la unión íntima de Jesús con Dios, su Padre, presenta a la cruz como un acontecimiento entre Dios y Dios. En el sufrimiento de Jesús la historia del dolor se ha convertido en el dolor de Dios. Con la muerte de Jesús sufre el Padre el dolor infinito del amor como identidad de vida y muerte. En la resurrección de Jesús se nos da la esperanza de superar el sufrimiento. Los sufrimientos de los hombres son una participación en el sufrimiento intratrinitario, y la salvación sólo se hace presente con el final de la historia divina intratrinitaria en la cruz y resurrección. El problema de la inmutabilidad de Dios y de su historicidad y capacidad de sufrimiento se plantea aquí de una manera inaudita (planteamientos teológico-procesales en algunos teólogos ingleses y americanos).

e) Planteamientos antropológicos: K. Rahner quiere rechazar el malentendido mitológico de que Jesús es un dios que camina sobre la tierra. Desde

una concepción antropologicotranscendental pretende entender las relaciones de Jesús con Dios como el único caso logrado y feliz en la relación entre creador y criatura. Toda antropología es una cristología deficiente. Cristo vive la referencia transcendental en la autoentrega absoluta, que sin embargo constituye en su realización la posibilidad de unión con Dios, porque Dios se le ha comunicado a Jesús de una manera absoluta que sólo es posible una vez. Otros sólo tienen una relación derivada con Dios por gracia, mientras que la unión de Dios con Jesús es de tipo ontológico. Precisamente en su permanente diversidad del *Logos* está la humanidad de Jesús constituida por el *Logos* y unida a él, por cuanto que realizada por él. P. Schoonenberg intenta superar la (supuesta) aporía de la doctrina de las dos naturalezas poniéndola patas arriba. El *Logos* ya no es persona, sino que subsiste en la persona humana de Jesús. Es evidente que aquí un hombre en la infinitud de su horizonte transcendental alcanza a Dios, de modo que éste coincide con la infinitud de Dios. El *Logos* existe enhipostáticamente en el ser personal de Jesús. E. Schillebeeckx quiere derivar la singularidad de Jesús no de un «añadido» sobrenatural sino de las expectativas universales de salvación de los hombres, tal como se manifiestan en la moderna concepción de esos hombres. Jesús está en comunión ininterrumpida con la estructura criatural de todos los hombres. Y entiende su mismidad, su humanidad, radicalmente como un ser desde Dios, como un ser hijo de Dios. No menguan en su relación, sino que crecen en su finitud. La relacional filiación de Jesús es la realización más radical de la condición de criatura. H. Küng combate el supuesto helenismo de la cristología antigua, sin enterarse ciertamente de los resultados contrarios de la investigación (A. Grillmeier); pretende establecer la singularidad de la relación de Jesús con Dios, que por lo demás sólo consiste en ser el abogado, el mantenedor y representante del Dios lejano. No existe una unión profunda que pudiera afincarse en la filiación eterna del *Logos*.

f) Planteamientos trinitarios: Los planteamientos que hacen K. Barth y H. Urs von Balthasar resultan difícilmente comprensibles para el hombre moderno, pero están cercanos a la Biblia. Barth empieza abiertamente con el acontecer intratrinitario. Y en él Jesús con su ser humano está desde la eternidad unido al *Logos* por elección y por gracia habiendo sido predestinado a la obra de redención y reconciliación. Pero sólo en el abatimiento de la encarnación, la cruz y la resurrección se convierte para nosotros en la revelación de Dios y opera la exaltación del hombre. De ese modo la cristología *in statu exinanitionis* en un sentido real es de hecho una cristología desde arriba. Mas como en la presentación extrema de la doctrina de la anhipostasia la humanidad permanece totalmente pasiva (un predicado sin sujeto), la redención es un acontecimiento entre Dios y Dios. La humanidad de Jesús (en libertad criatural) no es la portadora de la entrega humana, sino sólo un instrumento de revelación. Ello es una consecuencia extrema de la predestinacionista → doctrina de la gracia. También Urs von Balthasar ve el camino historicosalvífico de Jesús arrancando desde la vida trinitaria. Sólo

porque en Dios existe la pobreza, el autoexpolio y la renuncia personal del Hijo, que sin embargo lo une en el Espíritu Santo con el Padre mediante el amor recíproco que diferencia a los amadores, sólo por eso puede el Hijo en la encarnación iniciar el camino de la *kenosis* que desemboca en la cruz, como lo certifican ya los himnos cristológicos anteriores a Pablo, que reflejan una proximidad directa al acontecimiento de Cristo (30-34 d.C.). En la radical obediencia filial del Logos se inserta personalmente la entrega radical del hombre Jesús. Y en la medida en que de una forma vicaria y por amor incorpora esa carga de pecado de la humanidad a la mutua apertura del Padre y del Hijo (también con la naturaleza humana asumida), se da una superación de la culpa y se abre una nueva forma del ser hombre en la *forma Christi*.

Bibliografía. *a)* W. BREUNING y otros, *Studien zur Christologie*, ThRv 73 (1977) 89-104; K. REINHARDT, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, IKaZ 2 (1973) 206-224; ídem, *Neue Wege in der Christologie der Gegenwart*, IKaZ 6 (1977) 5-20; H. TIEFENBACHER, A. SCHILSON, *Die Frage nach Jesus dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart*, HerKorr 26 (1972) 563-570; A. WEISER, *Neue Wege der Christologie*, LebZeug 31 (1976) 73-85; *b)* U. GERBER, *Christologische Entwürfe* I, Zurich 1970; A. GRILLMEIER, *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie*, en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo de Brisg. [2]1978, 489-582; B. KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen [3]1981; A. SCHILSON, W. KASPER, *Christologie in Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Friburgo de Brisg. 1974; D. WIEDERKEHR, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, Theologische Berichte 2, dir. por J. PFAMMATER y F. FURGER, Einsiedeln 1973, p. 11-119; ídem, *Christologie im Kontext*, Theologische Berichte 7, ibíd., 11-62; A. ZIEGENAUS, *Grundstrukturen der neuzeitlichen Christologie*, en ídem (dir.), *Wegmarken der Christologie*, Donauwörth 1980, 127-185; *c)* Las referencias bibliográficas sobre los autores de los diferentes modelos cristológicos pueden encontrarse en SCHILSON y KASPER, WIEDERKEHR, ZIEGENAUS.

GERHARD MÜLLER

MODELOS DE UNIDAD. → Ecumenismo, → unidad de la Iglesia. Se designan así los conceptos estructurales de la unidad de la Iglesia a que tiende el esfuerzo ecuménico.

1) Una reflexión sobre los modelos de unidad no ha podido todavía dejar eco en el NT, porque tal reflexión sólo puede darse desde que las Iglesias y comunidades se separaron intentando después recuperar su unidad visible. Mas cada modelo de unidad, si quiere ser legítimamente cristiano, tiene que adecuarse a la concepción de la unidad que se expresa en el NT.

2) Tras la fracasada unión de Lyón (1274), la Iglesia occidental y las Iglesias del Oriente llevaron a cabo una nueva tentativa unionista en el

concilio de Florencia (1439-1445), adoptando un modelo que, sin dañar la unidad de la fe, podía conservar las diferentes tradiciones existentes en la liturgia, la teología y el derecho. Y aunque la unión de Florencia acabó por no poder sostenerse, más tarde se pudo enlazar con el concepto allí esbozado. Eso ocurrió, por ejemplo, en las uniones de grupos de Iglesias ortodoxas con la Iglesia católica. La importancia de las decisiones de Florencia está en que la Iglesia católica proclamó que no se definía por su latinidad. El teólogo luterano G. Calixt († 1656) partía del dato de que la católica «esencia del cristianismo», certificada en el consenso de la Iglesia antigua y contenida en la apostolicidad, se ha salvado en todas las grandes Iglesias a través de los tiempos. En el *consensus quinquesaecularis* (concepto que por lo demás deriva de Dorsche, adversario de Calixt) forman una única cosa o deberían reunirse de nuevo. Esa concepción condujo en Calixt a un compromiso irenista y de orientación universal en favor de la unidad de la Iglesia. Ciertos puntos de contacto con este concepto se advierten en las ideas de unidad de la comunión eclesial anglicana y de la Iglesia de los viejos católicos.

3) La Iglesia católica, que no ha aportado ningún modelo de unidad al proceso ecuménico, puede embarcarse en diversos modelos, aunque ya desarrollados, en la medida en que incluyen un asentimiento a los datos básicos especialmente de su eclesiología (ministerio episcopal y papal, sucesión apostólica, etc.).

4) En el diálogo ecuménico hay al presente diversos modelos. Desde los encuentros entre el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras I la Iglesia católica y las ortodoxas de Oriente se llaman «Iglesias hermanas» (cf. UR 14). La «comunión de las Iglesias hermanas» puede ser un primer modelo. Otro es el conocido como «unión orgánica»: distintas Iglesias entran en una «unión» abandonando en ese proceso algunas notas de identidad y formando una nueva Iglesia con una identidad nueva. Las Iglesias «unidas» siguen ese modelo. Un tercer modelo es el que se conoce por «unión corporativa». Aquí no se piensa en la fusión, sino que las Iglesias participantes conservan su perfil y entran en una comunión de fe y vida. Los esfuerzos unionistas de la Iglesia católica y de la comunidad anglicana apuntan a la «unión corporativa». Un cuarto modelo se llama «comunión conciliar», que se ha desarrollado en el CEI. Y se da en las Iglesias orientales, que tienen comunión en el bautismo y la eucaristía, se reconocen los ministerios mutuamente y llevan a cabo en común el testimonio y servicio del mundo. La única Iglesia de Cristo ha de entenderse como una comunión conciliar de Iglesias orientales, que a su vez ya están unidas de hecho. Ciertas tradiciones confesionales pueden persistir por no perjudicar al concepto básico de la comunión conciliar. Finalmente, el quinto modelo es la «unidad en diversidad reconciliada». Aquí se mantienen esencialmente las tradiciones confesionales. De todos modos las Iglesias se reconocen mutuamente como legítimas modalidades de la Iglesia de Cristo. De ese reconocimiento se sigue la comunión en el bautismo, la eucaristía, el testimonio y el servicio. Y se refiere también a los ministerios.

5) El Vaticano II ha introducido en la teología y la liturgia una reactualización de las antiguas tradiciones eclesiásticas. Con ello se abren unos campos de actuación y decisión, que amplían las posibilidades de encuentro hasta el campo de lo canónicamente obligatorio.

Bibliografía. *a)* F.W. KANTZENBACH, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte*, Gütersloh 1976; *b)* Comisión mixta romanocatólica-luterana, *Einheit vor uns*, Francfort-Paderborn 1985; W. BEINERT, *Ökumenische Leitbilder und Alternativen*, en *Handbuch der Ökumenik* III/1, Paderborn 1987, 126-178; *c)* P. ENGEL, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit*, Gotinga 1976.

WERNER LÖSER

MODELOS SOTERIOLÓGICOS. → Ministerios de Jesucristo, → redención y liberación, → reino de Dios, → resurrección de Jesús, → salvación. Un modelo soteriológico es un intento de expresar el acontecimiento de Cristo como un acontecimiento salvífico, tal como se conoce en la experiencia y la tradición vivas de la fe, reflexionando y dando una respuesta teológica coherente y adecuada al respectivo horizonte mental y conceptual, al contexto coetáneo.

1) Todos los modelos soteriológicos postpascuales, que se expresan en diversas formas lingüísticas desde el horizonte de expectativas del AT y del judaísmo tardío y desde el contexto helenístico, tienen su apoyo histórico en el mensaje de la *basileia* de Jesús, en su forma de vida, su pretensión de ser mediador de salvación y su muerte proexistente (→ Jesús histórico), fundamentándose así, por una parte, en la condición divina de Jesús, pero, por otra, en la resurrección de Jesús como confirmación divina y cual nuevo comienzo cualitativo.

En el NT puede probarse la existencia de tres elementos dominantes: la «soteriología de la vida de Jesús» (cf. los Sinópticos y especialmente el «esquema de camino» de Lucas), la → teología de la cruz (Pablo, Hebreos y tradición de la cena), y el «esquema de revelación» (Juan). Tales modelos responden aproximadamente a los ministerios de pastor, sacerdote y profeta de Jesucristo y pueden agruparse en torno a tres categorías soteriológicas fundamentales: redención/liberación, reconciliación/perdón y salud/salvación. No están aislados entre sí, sino que más bien constituyen epicentros de interés dentro de otros motivos e interpretaciones, que se complementan y delimitan mutuamente.

En la «soteriología de la vida de Jesús», propia de los Sinópticos, se encuentran también la «cristología profética» y la «cristología de la filiación» (→ evangelios de la infancia; cf. Mc 1,1; 15,39) así como la tradición de la última cena. En la soteriología que gira en torno a la cruz, que es la de Pablo, se expresa también el carácter revelador de esa cruz, el Hijo (preexistente) enviado por Dios y el título de *Kyrios* (emparentado con el de pastor

y de rey); Pablo se reclama incluso a la vieja fórmula de «según la carne» (Rom 1,3s) antes de exponer y desarrollar su evangelio de la justicia de Dios (1,16s; 1,18-8,39). El esquema de revelación joánico, que está marcado por la encarnación del *Logos* (Jn 1,14), se completa con motivos del lenguaje sacrificial y de la imagen del pastor.

Cada uno de estos modelos soteriológicos puede dominar y sin embargo acoger otra tradición de la fe, de modo que surgen soteriologías complementarias abiertas unas a otras (cf. el cuadro I, p. 475). Este pensamiento creyente del NT es decisivo para cada uno de los modelos soteriológicos posteriores y está refrendado por la historia posterior. Como eje interno del pensamiento creyente del NT, que se expresa en los modelos soteriológicos dominantes, aparece la fundamentación en Dios de la historia humana de Jesús y, con ella, de la salvación de los hombres. Esto se prolonga en las decisiones trinitarias y cristológicas de la Iglesia antigua.

2) En la historia de los dogmas y de la teología se han desarrollado diversas tipologías de modelos soteriológicos. La teología protestante del siglo XIX se redujo, simplificando un tanto, al tipo de conexión entre Jesús como portador de la salvación y los redimidos: en el plano místico (ontológico-sacramental, físico), en el jurídico teniendo en cuenta la metáfora judicial en la teoría anselmiana de la satisfacción, y en el plano moral porque se realiza éticamente. Mientras que G. Aulén intenta definir los modelos soteriológicos desde la imagen de Cristo que prevalece en ellos (el *Kyrios* victorioso, el sacrificio del crucificado, el Jesús exhortador y ejemplar), G. Greshake recurre al respectivo horizonte mental y común de los tiempos antiguos, de la edad media y de la edad moderna (cf. el cuadro II, p. 476). Los teólogos mencionados en el cuadro sinóptico son ejemplares para las tres épocas; Agustín y M. Lutero conducen siempre a los otros. Se hace así patente que cada tipología carece de perfiles precisos y que cada soteriología se enriquece cuando abarca una tipología.

Los modelos soteriológicos de los padres de la Iglesia se basan en las implicaciones soteriológicas de la doctrina del *Logos*, por cuanto que el *Logos* es mediante su encarnación una revelación salvífica real y efectiva para «divinizar» a los hombres y para educarlos mediante la doctrina y el ejemplo (los apologistas, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Cipriano, Lactancio, concilio de Nicea, Atanasio, Hilario, Gregorio de Nisa, Agustín, Cirilo de Alejandría); otras afirmaciones están ahí presentes a todas luces: en Orígenes el sumo sacerdocio de Jesús como *kenosis* o despojamiento del *Logos*, en Clemente el sacerdocio del Dios hombre; Agustín habla de la muerte de Jesús como *sacrificium reconciliationis* (en la exégesis de 2Cor 5,21); su muerte es una ofrenda (*hostia*) por el pecado (*De Trin.* IV, 12,15), ofrecido en perfecta libertad por un sacerdote santo y justo (IV, 14,15; IV, 13,16).

En la edad media ocupan el primer plano la importancia salvífica de la muerte de Jesús, su sacerdocio y la salvación del individuo. Esa «soteriología de la justificación» se encuentra, entre otros, en Anselmo de Canter

bury, Tomás de Aquino, M. Lutero y el concilio de Trento. Pero la soteriología tomista se concibe total y absolutamente desde la unión hipostática, en virtud de la cual Jesús es por su humanidad (como *instrumentum coniunctum* del Verbo) sacerdote (*S. th.* III, 22) y mediador (q. 26); la pasión de Jesús (y su muerte, cf. III, 26,3) es causa de nuestra salvación como mérito y satisfacción o sacrificio (q. 48) por la fuerza de su amor y de su libre obediencia (III, 47,3 ad 3; 48,2s). Tomás habla también de la autoridad judicial del Cristo exaltado (q. 58) y hace el comentario del *Logos* joánico encarnado como revelador (Jn 1,1.4; 6,1.2, etc.). Trazaba así un esquema que iba a ser el modelo soteriológico de la tradición doctrinal hasta los tiempos recientes (y que ha definido la doctrina de los tres ministerios). Sólo en la época actual pasa al primer plano la vida de Jesús, interpretando su obra salvífica como liberación y el ministerio pastoral como labor emancipatoria (teología política, teología de la liberación), aunque H. Kessler dejaba en claro que el planteamiento emancipativo de su modelo soteriológico estaba totalmente abierto al incarnacionista y al modelo de la cruz y pascual, necesitando de su aportación complementaria. Esta tendencia se impuso en la teología protestante ya desde la ilustración (I. Kant, F.Ch. Baur, F. Schleiermacher). El eje interno de la doctrina cristiana de la redención apunta en la dirección de la libertad y de la personalidad del hombre, que se fundamenta en Dios y por Dios; en ese recorrido constituyen otras tantas estaciones importantes los intentos de Agustín, Máximo, Anselmo y los modelos soteriológicos más recientes.

3) Las declaraciones del magisterio se sirven de los diferentes modelos soteriológicos, aunque ninguno de éstos ha sido adoptado plenamente o declarado dogma de fe, de modo que la soteriología eclesiástica es una soteriología abierta. Se reconoce una virtud redentiva especial a la pasión y muerte de Jesús (Dz 483, 795, 799s, 2038; DS 485, 904, 1523, 1529s, 3438, 3805), y se hace hincapié en la muerte satisfactoria de Jesús (Dz 799, 904, 2038, 2318; DS 1529, 1690, 3438, 3891) y en los méritos de Jesús (entre otras cosas de cara a la salvación del individuo; Dz 795, 800, 820; DS 1523, 1530, 1560, 3329). Hay que destacar el interés soteriológico que alienta bajo las declaraciones trinitarias y cristológicas de la Iglesia antigua (Dz 54, 86, 291ss; DS 125, 150, 556ss); si *Dios* no se hubiera hecho *hombre*, no habríamos sido redimidos; si el Espíritu Santo no es *Dios*, el bautismo no opera la salvación; sólo como *hombre libre* pudo redimirnos Jesucristo, pero fue la libre decisión de la voluntad *humana* de Jesús en favor de Dios que se fundamentaba a su vez en el *Dios Logos*. En consecuencia, cada modelo soteriológico ha de hacer patente que la salvación se funda en Dios, aunque en él se expresen más los efectos seculares de la redención como liberación (libertad, justicia, paz, bienestar); cf. los documentos de Medellín (1968) y Puebla (1979) y las dos instrucciones de la Congregación para la doctrina de la Fe, de 1984 (*Libertatis nuntius*) y de 1986 (*Libertatis conscientia*), sobre la teología de la liberación.

4) Véase lo dicho en el n.º 2.

MODELOS SOTERIOLÓGICOS

1. *Fundamentación en el NT.* El eje interno del pensamiento creyente neotestamentario: la historia humana de Jesús y la salvación de los hombres se fundan en la efectiva filiación divina de Jesús.

Categorías soteriológicas fundamentales	*Salud/salvación*	*Reconciliación/ perdón*	*Redención/ liberación*
Modelos básicos del NT	Dominante: esquema de revelación, encarnación (Jn). Complementario: pastor - entrega de la vida.	Dominante: teología de la cruz (Pablo, tradición de la cena, Heb), sumo sacerdote (Heb). Complementario: encarnación (envío) - *Kyrios*.	Dominante: soteriología de la vida de Jesús (Sin), esquema del camino (Lc; Act), guía (Act, Heb). Complementario: profeta Hijo de Dios.
Aclarados mediante una doctrina complementaria de los tres ministerios	Dominante: doctor/profeta. Complementario: pastor - sacerdote	Dominante: sacerdote. Complementario: pastor - profeta.	Dominante: pastor. Complementario: profeta sacerdote.

A propósito del esquema: la salvación que Jesús ha traído se entiende en el NT como salud/salvación, reconciliación/perdón o redención/liberación. Cada uno de estos conceptos aparece como creador de un modelo o *dominante*, aunque comportando también los otros a modo de perfeccionadores o *complementarios*. Más tarde los modelos han experimentado una elaboración y desarrollo ulterior en la historia de los dogmas, y en cada época pueden mencionarse algunos defensores característicos, siendo Agustín y M. Lutero los que de manera particular han ejercido su influencia más allá de su época respectiva (Pfeil). En la teología actual se intenta una cualificación teológica de los distintos modelos, y en este sentido se mencionan algunos ejemplos en el cuadro sinóptico de la página siguiente.

5) Un modelo soteriológico ha de desarrollarse desde tres supuestos: la encarnación (planteamiento incarnacionista), la cruz (y resurrección; planteamiento estaurocéntrico o pascual) y la vida de Jesús (planteamiento práctico-emancipatorio). Sobre la base del NT y teniendo en cuenta la historia de la teología se puede decir que ningún modelo soteriológico, desarrollado desde tales planteamientos, puede aislarse, sino que necesita completarse con los otros. Desde el contexto cultural se da la exigencia de desarrollar de un modo coherente un modelo soteriológico específico acorde con la situación; pero la tradición creyente es también la crisis de cada contexto, de modo que la lealtad al origen puede estar también en contradicción con el

contexto. Enlace y oposición, coherencia y competencia definen cada modelo soteriológico.

MODELOS SOTERIOLÓGICOS

II. *Su realización en la historia de la teología.* El eje interno de la doctrina cristiana de la redención es la historia de la libertad del hombre, que el acontecimiento de Cristo hizo posible.

Categorías soteriológicas fundamentales	*Salud/salvación*	*Reconciliación/ perdón*	*Redención/ liberación*
Época	Patrística	Edad media	Edad moderna
Representantes típicos	Atanasio († 373) Agustín († 430) → Máximo el Confesor († 662)	Anselmo de Canterbury († 1109) Tomás de Aquino († 1274) Martín Lutero († 1546) →	F. Schleiermacher († 1834) H. Kessler (* 1938) J. Sobrino (* 1938)
Tipologías de: – Teología protestante en el siglo XIX – G. Aulén (1930) – G. Greshake (1973)	Mística Cristo vencedor *Paideia* en el marco de la cosmología griega antigua	Jurídica Cristo víctima Gratificación interna del individuo en virtud de un restablecimiento del *ordo* entre Dios y el hombre.	Moral/subjetiva Cristo ejemplar Elemento interno de la historia de la subjetividad moderna.

Bibliografía. *a)* G. AULÉN, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, ZSTh 8 (1931) 501-538; G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Erlösung und Emanzipation*, QD 61, Friburgo de Brisg. 1973, 69-101; H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung?*, StdZ 99 (1974) 3-16; D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1976; *b* y *c* H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1977; K. KERTELGE (dir.), *Der Tod Jesu*, QD 74, Friburgo de Brisg. 1976; B. STUDER, B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, HDG III/2*a*, Friburgo de Brisg. 1978; ídem, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985; R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch*, Munich 1986; K.H. OHLIG, *Fundamentalchristologie*, Munich 1986; J.B. METZ (dir.), *Die Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986.

LOTHAR ULLRICH

MONACATO Y VIDA RELIGIOSA. → Espiritualidad, → imitación de Cristo. El monaquismo designa una forma de vida cristiana que se orienta expresamente por los consejos del evangelio, se concreta en una «regla» y se caracteriza por la obligación, asumida en forma de voto, de vivir en pobreza, celibato y obediencia («consejos evangélicos»). *Cenobitas* son los monjes que llevan a cabo esa forma de vida en comunidad, mientras que los *eremitas* la realizan en soledad.

1) La vocación de los discípulos al seguimiento más estrecho de Jesús representa el apoyo bíblico de la «vía segunda» de la vida cristiana. A eso se suma la referencia a la «parte mejor» que María ha elegido frente a su hermana Marta (Lc 10,38-42), así como a los «consejos» que van más allá de los «preceptos» (Mt 19,16-30; 1Cor 7). Y, finalmente, hay que referirse a la exhortación de Jesús en el sermón del monte a «ser perfectos como el Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,48).

2) En la Iglesia antigua se dejó sentir la alta estima de la *vita contemplativa* en la cultura helenística frente a la *vita activa*, contribuyendo a la creación del monacato. Cuando en el siglo IV la Iglesia cristiana obtuvo el reconocimiento y apoyo oficial y, al tiempo que se multiplicaban sus miembros, empezaba a infiltrarse un cierto abandono de la substancia espiritual, se despertó el deseo de nuevas formas que presentasen lo cristiano en toda su pureza. La práctica de las «dos vías» de vida cristiana se afianzó progresivamente hasta adquirir la forma de «dos estados», con múltiples matices diferenciadores. El «estado religioso» o monástico fue considerado superior y más seguro que el «estado mundano» o civil.

Entre los teólogos medievales (por ej., Tomás de Aquino y Buenaventura) esa doctrina se mantiene en toda su vigencia. Remitiéndose a 1Cor 7 el concilio de Trento definió la excelencia del celibato por causa del reino de los cielos frente al matrimonio (Dz 981, DS 1810). La doctrina de los consejos evangélicos y de la primacía (objetiva) de la vida religiosa se ha mantenido hasta las declaraciones de los últimos papas.

3) En los documentos del Vaticano II (sobre todo en LG V y VI), así como en CIC, cánones 573-746, hay nuevas matizaciones del tema. El concilio hace hincapié en la «vocación de todos a la santidad en la Iglesia» (LG V) y en ese contexto habla del amor, tanto como medio y compendio de toda la vida cristiana como de los consejos evangélicos. Sobre esa base entra a tratar de las peculiaridades de la vida religiosa (LG VI, con las ampliaciones de PC), relativizando así las diferencias entre las dos «vías» y estados.

4) Las Iglesias ortodoxas conocen un monaquismo múltiple, mientras que las protestantes mantuvieron durante largo tiempo una actitud de rechazo frente a esa forma de vida. Hoy empiezan a desarrollarse formas nuevas (cf., por ejemplo, la comunidad de Taizé).

5) El espectro de las realizaciones del monaquismo es muy amplio. Las formas monásticas específicas (retiro para la oración) solo constituyen una parte. De ahí que el concepto de monacato haya sido sustituido por el más

amplio de «vida religiosa». En el curso del tiempo se ha ido esclareciendo que los «consejos evangélicos» asumidos por los religiosos en forma de votos se cumplen ciertamente de una manera específica en el monacato, pero por razones ascéticas, toda vez que una vida sexual ordenada y la ordenación a la comunidad son partes integrantes de toda vida cristiana. Hoy se hace patente la apertura religiosa a partir sobre todo de la *vita communis*: la pobreza es así una comunión de bienes, el celibato una vida en comunión de hermanos y hermanas, la obediencia una vinculación de la propia vida y actividad con la vida y cometidos de la comunidad eclesial, y todo ello visto como cumplimiento de la imitación del Cristo pobre, célibe y obediente.

Bibliografía. *a)* H. WULF (dir.), *Nachfolge als Zeichen*, Würzburgo 1978; *b)* J.B. METZ, *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona [2]1988; *c)* K. RAHNER, *Sobre los consejos evangélicos*, en *Escritos* VII, 435-467; G. JELICH, *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel*, Erfurt 1983; J. HALKENHÄUSER, *Kirche und Kommunität*, Paderborn 1978.

WERNER LÖSER

MONISMO. → Dualismo, → panteísmo. Se entiende por monismo (a partir de Chr. Wolff, † 1754) la tendencia filosófica y, en parte también, religiosa a admitir un único tipo de realidad. Puede entenderse como la antítesis de determinadas formas de dualismo, que trazan, por ejemplo, una línea neta de separación entre materia y espíritu, cuerpo y alma, el bien y el mal, el mundo y Dios. El *monismo absoluto* sólo reconoce una substancia única para todas las cosas, ya sea el espíritu (espiritualismo, idealismo), la materia (materialismo) o lo divino (panteísmo). El *monismo relativo* reduce lo múltiple de la realidad a un único principio universal, unificador y superador de los contrastes; si se concibe como lo tercero transcendente y necesario, se habla de *monismo transcendental.*

1) La Sagrada Escritura apenas conoce un pensamiento monístico y sabe sí de la transcendencia de Dios, que se mantiene y actúa con libertad y amor creativos frente al mundo y el hombre, radicalmente distintos de él.

2) En el mundo cultural griego el monismo tuvo defensores entre los filósofos jónicos de la naturaleza (todas las cosas tienen una materia originaria común) y entre los estoicos (penetración divina de toda la materia). El platonismo, por el contrario, no se deja subsumir en un pensamiento monista, toda vez que lo originariamente uno está separado de la pluralidad cósmica de las cosas a la que confiere un orden.

Los padres de la Iglesia que estuvieron influenciados por la Estoa llegaron a formular ciertas afirmaciones de matiz monista, pero sin que, en líneas generales, avanzasen hasta un monismo teológico. En el renacimiento, Giordano Bruno defendió un monismo naturalista, mientras que el idealismo alemán fundamentó su visión unitaria en el yo (J.G. Fichte), en un absoluto indiferente (F.W.J. Schelling) o en el espíritu universal, que avanza

y se desarrolla dialecticamente (G.W.F. Hegel). Contra este desarrolla K. Marx un monismo materialista. Los neokantianos destacan la conciencia subjetiva para estructurar un monismo teórico-cognitivo.

3) En el Vaticano I se rechazaron las tendencias de un monismo materialista (Dz 1802, DS 3022) y panteísta (Dz 1803, DS 3023).

4) No hay tendencias monísticas en la teología de los reformadores protestantes (a lo más dentro de la mística, cf. J. Boehme), pues que se mantiene y acentúa con extraordinario énfasis la «diferencia fundamental» (G. Ebeling) entre Dios y el mundo.

5) La dogmática actual valora el propósito de pensar la unidad de todo lo real frente al Dios único; pero esa unidad la ve fundada en la dialógica entre el Dios uno y trino que se acerca a la humanidad con la palabra, la gracia, la encarnación y la redención y entre el hombre que le responde con fe, amor y esperanza. De cara al diálogo interreligioso son importantes las tendencias monistas en el hinduismo, el taoísmo, el confucionismo y el budismo *mahayana*. En los *Upanishads* se presentan como idénticos el principio de vida (*atman*) y la divinidad (*brahman*) y con ello la no dualidad (*advaita*) que todo lo define.

Bibliografía. *b)* A. DREWS, *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 2 vols., Jena 1908; ídem, *Geschichte des Monismus im Altertum*, Heidelberg 1913, E. WASMANN, *Der christliche Monismus*, Friburgo de Brisg. 1919.

ALEXANDRE GANOCZY

MONOGENISMO Y POLIGENISMO. → Humanidad, → pecado hereditario. Monogenismo y poligenismo son términos técnicos para indicar las dos posturas contrapuestas a propósito de la cuestión de si todos los hombres proceden de una primera pareja humana (monogenismo) o de muchas parejas (poligenismo), que aproximadamente por las mismas fechas aparecieron en distintos lugares (Asia Oriental, África).

1) La Sagrada Escritura no da una respuesta unívoca a esta cuestión. De acuerdo con los logros exegéticos actuales, los relatos bíblicos sobre la creación de la primera pareja humana pretenden dar a entender que Dios es el creador de la humanidad y el señor soberano de la historia humana. Es verdad que en el NT el paralelismo Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1Cor 15,20-22) enlaza con el relato veterotestamentario de la creación, pero en realidad se trata de contrastar la nueva situación salvífica abierta por Cristo con la situación de la humanidad antes de Cristo.

2) Para la teología sistemática el monogenismo alcanzó una importancia capital con la doctrina del pecado original (→ pecado hereditario). Por ello la hipótesis cientificonaturalista de que la vida humana habría aparecido en numerosos puntos del planeta suscitó en la teología contemporánea una discusión con diferentes intentos de mediación en el tema.

3) La toma de posición más importante del magisterio eclesiástico es la de Pío XII con su encíclica *Humani generis* (1950): la Iglesia sostiene el monogenismo, pues no se ve cómo podría compaginarse el poligenismo con la doctrina del pecado original (Dz 2328, DS 3897).

4) Para la teología protestante el poligenismo resulta menos problemático, toda vez que ya Lutero no quiso reducir la condición pecadora de cada uno al pecado primero de Adán.

5) La mayor parte de los teólogos no ve hoy en la cuestión monogenismo-poligenismo un problema teológico, sino más bien empírico o filosófico (K. Rahner). Ni el pecado de origen ni la unidad teológica de la humanidad están inseparablemente unidos con el monogenismo.

Bibliografía. *a* y *c)* K. RAHNER, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, en *Escritos* I, 253-326.

GEORG LANGEMEYER

MORTALIDAD DEL HOMBRE. → Inmortalidad, → muerte, → pecado y culpa, → salvación. En la antropología filosófica y teológica la mortalidad del hombre no significa el mero hecho de que todos los hombres tengan que morir, sino que señala la caducidad de la vida humana, tal como la vamos percibiendo al tomar conciencia del proceso vital y tal como viene definida por la misma forma del proceso vital.

1) La Sagrada Escritura sabe de un conocimiento salvífico y de un conocimiento fatídico acerca de la mortalidad del hombre. Según el relato de la primera caída alienta el pecado también en el propósito del hombre de procurarse por sus propias fuerzas una forma de permanencia, de oposición a la caducidad de su ser (Gén 3,4s.22; cf. 11,8). Ese propósito late también en la avaricia (Sal 49,7-10; Lc 12,15-21). El conocimiento de la mortalidad puede también conducir a un disfrute desesperado de la vida (1Cor 15,32). Por otra parte se dice claramente: «Enséñanos la medida exacta de los días, para que prestemos atención a la sabiduría» (Sal 90,12; cf. Sal 49; 39). La mortalidad del hombre convierte el presente respectivo en una situación especialísima para tomar decisiones por parte del hombre (1Cor 7,29-31; Rom 13,11s).

2) La experiencia de la propia caducidad fue sin duda el motivo central que indujo al hombre helenístico a buscar la salvación. Y esa experiencia ha marcado claramente la interpretación de la redención cristiana. De ahí que los padres de la Iglesia entiendan preferentemente la salvación cristiana como una divinización del hombre, es decir, como una participación en la naturaleza inmortal de Dios. La doctrina escolástica de la gracia vio el sentido de la existencia cristiana en el hecho de que, con los medios e instrumentos de gracia con que cuenta la Iglesia, se podía obtener la vida eterna después de la muerte.

3) El Vaticano II describe la mortalidad del hombre como el enigma mayor de la existencia humana y propone como respuesta cristiana la esperanza en la vida eterna después de la muerte (GS 18).

4) En el diálogo ecuménico merece especial atención la teología ortodoxa, porque sabe por la liturgia asimismo de un morir y de un renacer con Cristo como rasgo fundamental y permanente de la existencia cristiana. Ese punto de vista es importante de cara al diálogo con las religiones asiáticas, y especialmente con el budismo, cuyo camino de redención puede interpretarse como una aceptación total de la caducidad humana.

5) La antropología teológica tiene que enfrentarse, por una parte, con el abandono a la caducidad, que es algo negativo de la vida (por ej., la depresión), y, por otra, con la huida hacia adelante que supone el afán de tener y de disfrutar. La muerte y la resurrección a una nueva vida no sólo han de referirse desde Jesucristo a toda la vida del hombre, sino también a la realización cotidiana de esa misma vida. La libertad del cristiano consiste también en buena medida en entregar siempre y por completo su vida para recibirla renovadamente de Dios (cf. Lc 9,23s). Con el recuerdo de la muerte y resurrección de Jesús (bautismo, eucaristía) la existencia cristiana nada tiene que ver con la negación de la vida ni con la huida del mundo, sino que se convierte en una vida libre con la aceptación de la mortalidad en el mundo que en cada caso se nos da y se nos impone.

Bibliografía. *a)* E. BISER, *Dasein auf Abruf*, Düsseldorf 1981.

GEORG LANGEMEYER

MUERTE. → Cielo, → infierno, → mortalidad del hombre, → pasión y muerte de Jesucristo, → purgatorio, → resurrección de Jesús, → resurrección de los muertos, → soteriología, → vida eterna. En la interpretación de la teología la muerte es el cierre definitivo de la vida terrena; es decir, la fase en la que terminan de manera irreversible todos los procesos vitales. Con la muerte, que ha de entenderse como el final de un largo proceso agonizante, empieza la vida del más allá, cuya situación de salud o infelicidad está condicionada ante Dios por la vida terrena que el hombre ha configurado de un modo libre.

1) La Sagrada Escritura presenta diversas concepciones de la muerte y de la supervivencia después de la muerte, que no es fácil armonizar entre sí. En la concepción del AT la muerte pertenece al ser del hombre. El Dios viviente, que posee la vida por naturaleza y que es la fuente de esa vida (Sal 36,10), es también el que confiere la vida y el que vuelve a retirarla con la muerte, de tal modo que el hombre entero —y no sólo el cuerpo— muere. En una reflexión etiológica se expone esta idea dentro del relato de la creación del yahvista (Gén 2,4*b*-7; 3,19).

Como imagen de la muerte encontramos en el AT (y también en el NT)

la representación del *šeol* (hades, mundo inferior), que se supone en el interior de la tierra y que se entiende como la tumba común de la humanidad. Así, pues, descender o ser sepultado en el *šeol* significa ante todo quedar en manos del poder radical de la muerte. Y aunque con el *šeol* enlaza también la idea de una supervivencia después de la muerte, esa existencia umbrátil no puede suscitar una verdadera esperanza. Sólo en una fase posterior se contempla de manera positiva la supervivencia después de la muerte entendiéndola como un proceso de premio o de castigo (→ escatología, → estado intermedio). En distintos pasajes se declara la muerte como una secuela del pecado o como un castigo del mismo (Gén 2-3; Sab 2,23-24; cf. 1,13-16).

En el NT se recoge, con la imagen veterotestamentaria del hombre, la concepción inherente de la muerte. Son especialmente las cartas paulinas y deuteropaulinas las que ofrecen una teología precisa de la muerte, explicándola como secuela del pecado sobre el trasfondo de la historia originaria (Rom 5,12; 6,23; 7,13; 8,10; Ef 2,1.5; Col 2,13). En la teología neotestamentaria de la muerte lo decisivo es su interpretación cristológica y soteriológica. Por ser el Hijo de Dios un hombre verdadero (Jn 1,14; Flp 2,7) y haberse hecho semejante a nosotros en todo, excepto el pecado (Heb 2,17; 4,15), tenía que sufrir nuestra muerte humana. La muerte de Cristo, que en la resurrección se muestra como una muerte salvífica, se entiende, tras la fundamentación de diferentes imágenes y modelos mentales, como una muerte vicaria y expiatoria por los hombres. En su resurrección Cristo ha reducido a la impotencia y ha superado la muerte del hombre. Eso se expresa primero en las curaciones de enfermos y en las resurrecciones de muertos que cuentan los Evangelios, pero sobre todo en la visión conjunta de la muerte y resurrección de *Cristo* y la *nuestra*, que tendrá lugar en algún momento. Así como la muerte entró en el mundo a través del primer Adán, así también por Cristo, el segundo Adán, es superado definitivamente el poder de la muerte (1Cor 15,21-22). Como Cristo es el primer resucitado (1Cor 15,23), todos cuantos le pertenecen tienen por él la garantía de la resurrección de los muertos. Pablo entiende la muerte del cristiano como un morir con Cristo (Rom 6,8), como un morir en el Señor (1Cor 15,18). En el bautismo somos hechos partícipes del poder salvífico de la muerte de Cristo (Rom 6,3-5). Su fuerza, superadora del pecado y de la muerte, nos la apropiamos en la cena del Señor (1Cor 11,26). La superación definitiva de la muerte es un bien que se espera para el tiempo final (1Cor 15,26). También el Apocalipsis (20,14; 21,4) habla de que la muerte será expulsada definitivamente en la → parusía de Cristo.

2) En su encuentro con el helenismo y con la imagen griega del hombre la tradición cristiana recoge también la idea griega de la muerte, de modo que ésta se entiende como separación del alma y del cuerpo, mientras que la supervivencia después de la muerte es una prolongación existencial del alma libre del cuerpo. Pero estas concepciones se revisan de un modo radicalmente nuevo teniendo en cuenta la antropología bíblica y la esperanza en la

resurrección de los muertos (→ alma, → antropología teológica, → imagen del hombre).

3) Remitiéndose a las afirmaciones bíblicas, el magisterio eclesiástico se ha expresado sobre los distintos puntos de vista acerca de la concepción de la muerte y de la supervivencia después de la muerte. En el concilio II de Orange (529), y apoyándose en Rom 5,12, se declara la muerte como una consecuencia del pecado de Adán (Dz 174-175, DS 371-372). En el decreto sobre el pecado original el concilio de Trento (1546) refuerza esa afirmación (Dz 789, DS 1512). Y en la condena de los errores de Bayo (1567) se declara explícitamente que la inmortalidad en el paraíso ha de entenderse como un don de gracia; por lo tanto, no como el estado natural del hombre (Dz 1078, DS 1978). Las decisiones doctrinales adoptadas en la edad media sobre el destino del hombre después de la muerte no sólo suponen la interpretación de la muerte como separación del alma del cuerpo, sino que la entienden también como el final del estado de peregrinación, de modo que la vida terrena entra para siempre en la forma de existencia escatológica (cf. Dz 464, 530; DS 856-858, 1000). La declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, de 17 de mayo de 1979 *Acerca de algunas cuestiones de la escatología*, enseña que la glorificación corporal de María, ligada a su muerte, es un privilegio que sólo a ella le corresponde, de modo que la situación del resto de los hombres inmediatamente después de la muerte cederá el puesto a la que se nos otorgará con la aparición de Cristo en gloria (AAS 71 [1979] 941).

4) Desde unas perspectivas ecuménicas ha adquirido gran importancia *la teoría de la muerte total*, defendida por un número considerable de teólogos protestantes (por ej., P. Althaus, K. Barth, O. Cullmann, W. Elert). En el contexto de un rechazo en parte un tanto rígido de la inmortalidad del alma, esta teoría afirma que la muerte afecta a todo el hombre, es decir, a su cuerpo y alma. No hay nada que le sobreviva, ni siquiera un alma inmortal. Lo único que queda es la lealtad de Dios al hombre, sin ningún soporte por parte de éste para tal relación. En su forma más tajante esa teoría hace hincapié en que el alma deja de existir. Y en una forma más mitigada afirma que después de la muerte el alma pervive en una especie de existencia letárgica y fantasmal. De conformidad con ello, la resurrección de los muertos se entiende de un modo profundo y radical como una creación nueva en virtud del recuerdo que Dios tiene del hombre y como una resurrección del hombre entero en su cuerpo y alma.

5) En la teología coetánea la muerte es un tema muy discutido. El hombre de nuestro tiempo tiene una doble relación con la muerte. Por una parte, la muerte se ha convertido en un tabú, en algo incómodo que hay que encubrir en lo posible y eliminarlo de la conciencia; por otra, se la ha banalizado presentándola a la contemplación como un espectáculo. Ambas posturas son profundamente inhumanas porque comportan una deshumanización de la vida. Como el alma humana es esencialmente corpórea y la muerte afecta a todo el hombre, también el alma se ve afectada por ella en

la medida en que sobrevive a la muerte. Con la muerte el alma adquiere una nueva relación mundana; no se hace acósmica sino totalmente cósmica (K. Rahner). La muerte es el fin del espacio y del tiempo experimentados por el hombre. Después de la muerte la vida es la validez definitiva de la vida realizada en libertad y la validez definitiva de la historia, que han escapado al viejo espacio temporal y al tiempo espacial. L. Boros entiende además la muerte como *decisión final*; es decir, que en el instante de la muerte al hombre se le da la posibilidad de determinar la forma de existencia en el más allá mediante una decisión definitiva y plenamente personal. El → juicio particular y el → purgatorio se entienden como un aspecto de esa decisión en la muerte. Importancia aún mayor en la teología coetánea es la que ha conseguido la tesis de la *resurrección* en la muerte, y que esencialmente se apoya en estos argumentos: como después de la muerte ya no existe el tiempo físico que nosotros podemos experimentar, para el individuo llega con la muerte el último día. La parusía sólo se da en el sentido de que el hombre, que ha pasado a través de la muerte, aparece ante Dios, o que Dios se le aparece. Así, pues, la venida de Dios no ocurre con la muerte del último hombre, sino con la muerte de todos los hombres. La declaración antes mencionada de la Congregación para la doctrina de la fe se enfrenta a esta tesis. Aunque el problema del tiempo para la existencia del hombre después de la muerte no puede resolverse especulativamente de un modo satisfactorio, hay que pensar sin embargo que en la concepción de la Sagrada Escritura y de la tradición eclesiástica el último día se considera esencialmente como un acontecimiento que aún ha de llegar.

Bibliografía. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, QD 2, Friburgo de Brisg. 1958; A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten [5]1966; K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento* IV. *Consumación de la obra creadora y redentora*, Herder, Barcelona 1978; J.B. LOTZ, *Tod als Vollendung*, Francfort 1976; J. MANSER, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Francfort 1977; F. REISINGER, *Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff, Kolakowski, Machovec, Prucha*, Munich 1977; E. BISER, *Dasein auf Abbruch*, Düsseldorf 1981; H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, Munich 1982; G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, QD 71, Friburgo de Brisg. [5]1986; W. BEINERT (dir.), *Einübung ins Leben. Der Tod*, Ratisbona 1986; W. BREUNING (dir.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, QD 106, Friburgo de Brisg. 1986.

JOSEF FINKENZELLER

MUJER EN LA IGLESIA. → Antropología teológica, → hombre, → imagen del hombre, → ministerio en la Iglesia. Esta entrada apunta a las consideraciones que hoy se hacen sobre la importancia de las mujeres en una Iglesia dirigida y condicionada hasta ahora fundamentalmente por varones.

1) En las tradiciones sobre Jesús conservadas en los Evangelios hay frecuentes menciones de mujeres: Mc 1,29-31 (curación de la suegra de Pedro); Mc 5,21-43 (curación de la mujer que sufría un flujo de sangre y resurrección de la hija de Jairo); Mc 7,24-30 (la sirofenicia); Mc 12,38-44 (la viuda pobre); Mc 14,6-13 (unción en Betania); Mt 13,33 (parábola de la levadura); Mt 21,28-32 (parábola de los dos hijos); Mt 25,1-13 (las vírgenes prudentes y las necias); Lc 7,11-17 (el joven de Naín y su madre); Lc 7,36-50 (Jesús y la pecadora); Lc 8,1-3 (las mujeres que asistían a Jesús); Lc 10,38-42 (Marta y María); Lc 13,10-17 (curación en sábado de una mujer encorvada); Lc 15,8-10 (la dracma perdida); Lc 18,1-8 (el juez malvado y la viuda); Jn 4,1-42 (la samaritana junto al pozo de Jacob); Jn 7,53-8,11 (Jesús y la adúltera). Según estos textos, Jesús practicó una nueva forma de trato con las mujeres que chocaba con las costumbres de su entorno. Las mujeres fueron las primeras destinatarias del mensaje pascual (Mc 16,1-8; Mt 27,62-28,15; Lc 24,1-2; Jn 20,1-18). En la misión cristiana primitiva y en las comunidades paulinas las mujeres desarrollaron un papel importante. Su equiparación fundamental con el hombre «en el Señor» encuentra su expresión en Gál 3,28 y 1Cor 11,11. Este último texto se encuentra ciertamente en un contexto que permite adivinar ciertas tensiones respecto de la posición de la mujer en la liturgia comunitaria. Los textos más difíciles son las «tablas domésticas» (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) en las que se habla de una subordinación de la mujer al varón «en la casa». Aunque resulta dudoso que tales afirmaciones tengan validez general y deban entenderse como norma permanente de las relaciones entre varón y mujer.

2) La imagen de la mujer que podemos sacar del NT contiene reivindicaciones para cuya respuesta satisfactoria ha encontrado la Iglesia no pocas dificultades en el curso de su historia. Las interpretaciones generalizadoras de 1Cor 11, Col 3 y Ef 5-6, así como las influencias del campo filosófico, de la historia de las religiones y de la sociedad en general también han contribuido a ello. Por otra parte, no puede infravalorarse el hecho de que nunca haya surgido duda alguna acerca de que las mujeres puedan participar en principio en la vida comunitaria de la Iglesia y asumir en ella muchas funciones importantes, si se exceptúa el campo, ciertamente muy amplio e importante, de las tareas reservadas al ministerio eclesiástico. En la práctica constante de la canonización y de la veneración litúrgica de las mujeres se percibe la clara convicción de que las mujeres (al igual que los hombres) pueden llevar una vida auténticamente cristiana, y que de hecho la han llevado. En la edad moderna, y muy especialmente en los últimos tiempos, se ha tomado conciencia en amplios círculos de la injusticia que supone la subordinación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Ya se ha iniciado un cambio, pero estamos muy lejos de prever el final de los desarrollos necesarios.

3) Desde el Vaticano II (cf. GS 29, 52, 60) se encuentran notables afirmaciones programáticas en los documentos del magisterio (Juan XXIII, *Pacem in terris*, 1963; Obispos alemanes, *Cuestiones sobre la posición de la*

mujer en la Iglesia y en la sociedad, 1981, en alemán; Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 1988), que destacan la dignidad personal de la mujer, valoran sus servicios a la vida de la Iglesia y a la transmisión de la fe, a la vez que solicitan su renovada y revigorizada colaboración en la Iglesia. El perfil específico de la mujer se centra en su «vocación a la maternidad»; pero al mismo tiempo se señala que ese perfil puede presentar formas muy diferentes, de acuerdo siempre con la historia cultural. Mas como la Iglesia católica se entiende a sí misma como «Iglesia jerárquica» en un sentido fundamental (LG 8) y simultáneamente el ministerio eclesiástico está reservado a los varones, pese a lo dicho sobre la importancia de la mujer en la Iglesia surgen considerables problemas acerca de su posición efectiva. En la declaración *Inter insigniores* (1977: HerKorr 31 [1977] 151-157), la Congregación para la doctrina de la fe refrendó y fundamentó la práctica de reservar el sacramento del orden a solos los varones. Aun quien está de acuerdo con ella no podrá negar que para una Iglesia constituida por hombres y mujeres no deja de ser peligroso que las experiencias y reflexiones de las mujeres apenas influyan en las decisiones que afectan a toda la vida de la Iglesia. Han surgido un movimiento y una teología «feministas» que podrían operar los cambios convenientes.

4) El problema de la posición de la mujer en la Iglesia se discute en toda la ecumene. En el CEI se elaboró en 1981 el documento *La comunión de hombres y mujeres en la Iglesia* (*Sheffield-Report*). En 1979 la EKD publicó un estudio sobre *La mujer en la familia, la Iglesia y la sociedad*. Una situación radicalmente nueva, que requiere la atención teológica, es la ordenación de mujeres en las Iglesias protestantes de Alemania, a la que no se puede asentir en los campos ortodoxo y católico (→orden [sacramento del]). En la Iglesia anglicana de Inglaterra se les permite a las mujeres el acceso al diaconado y al sacerdocio y también es éste un desarrollo con el que la Iglesia católica ha de enfrentarse.

5) El problema de la posición de la mujer en la Iglesia no puede estudiarse de forma aislada, sino que ha de resolverse sobre el trasfondo de un análisis de la imagen cristiana de Dios y del hombre (Dios no es «varón», su semejanza la reproducen varón y mujer), de las condiciones culturales y antropológicas del pensamiento tradicional (concepciones patriarcales), así como de los conocimientos humanísticos actuales, que han de armonizarse con las afirmaciones bíblicas.

Bibliografía. *a)* K. LEHMANN, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, IkaZ 11 (1982) 305-325; W. BEINERT (dir.), *Frauenbefreiung und Kirche*, Ratisbona 1987; *b)* G. DAUTZENBERG y otros (dirs.), *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Friburgo de Brisg. 1983; *c)* H.J. GRESCHAT y otros, *Frau*, TRE XI, 1983, 417-469.

WERNER LÖSER

NATURALEZA. → Creación, → ecología, → entelequia, → estado original, → *materia*, → *teología natural*. Naturaleza (en griego *physis*, derivado del verbo *phyein* = crecer, engendrar, nacer, y en latín *natura*, derivado de *nasci* = nacer) es un concepto polivalente. *a*) Durante mucho tiempo la teología se orientó casi exclusivamente por el concepto *metafísico* de naturaleza, que significa la disposición, la esencia, el principio fundamental del movimiento y de la acción de un ente como especie o como individuo. *b*) Su importancia crece después de cara a la *antropología*. Partiendo de la naturaleza humana y divina de Jesús, la naturaleza del hombre vuelve a ocupar el centro. Se le reconoce una entelequia y una teleología u orientación hacia una meta en el mundo y en la historia, y es portadora de una apertura constitutiva a Dios, de un *desiderium naturale* y de una *potentia oboedientialis* respecto de Dios. *c*) En ese contexto es la *doctrina de la gracia* la que habla especialmente de una elevación y perfeccionamiento «sobrenatural» de la naturaleza por obra de la inmerecida gracia de Dios. *d*) Hoy prevalece el concepto de naturaleza que han elaborado las *ciencias naturales* y sobre todo la física. Ese concepto llama naturaleza a todos los fenómenos orgánicos e inorgánicos en la medida en que son objeto de una experiencia sensible, una investigación racional y una elaboración técnica.

1) En el lenguaje de la Biblia el concepto de naturaleza trazado por la metafísica y la cosmología griegas no juega un papel digno de mención. El mundo no es una realidad nacida de lo divino, que proceda y emane de ese origen mediante generación, sino que es visto como la realidad creada por el Dios único. Lo que la física aristotélica denomina naturaleza suele llamarlo la Biblia creación/criatura. El «relato de la creación» del escrito sacerdotal expresa su interés por la naturaleza presentando la creación del «cielo y de la tierra» —o, lo que es lo mismo, del universo con los astros, plantas, animales y hombres— por la fuerza de la palabra de Dios como el comienzo de la historia (Gén 1,1-2,4*a*). El yahvista hace lo mismo presentando las relaciones hombre-animal desde el ángulo de su común origen natural de la materia, de sus relaciones con el entorno y de su ser criatural (Gén 2,4*b*-24).

La literatura sapiencial destaca en la naturaleza la bondad y amistad del creador, viendo en él al rector de un cosmos con sus propias leyes (Sal 19,1-9) y alabándole por su obra (Sal 104). La sabiduría experimental de Israel no cede un ápice de su teocentrismo implícito cuando contempla el mundo y la naturaleza como la gran maestra de la humanidad (cf. Prov 1,5; 25,23; 30,15.24-31). Algo parecido cabe decir de las afirmaciones sapienciales sobre la belleza, el orden y la utilidad del cosmos (cf. Eclo 43,1-32; Job 9,10; 37,13). Esa fe creacionista no excluye en modo alguno una «mediación natural». Lo que el concepto de naturaleza material significa tiene su sitio en la teología bíblica. Y en ese contexto pueden entenderse las parábolas de Jesús tan cercanas a la naturaleza, la incorporación paulina de «toda la creación» al drama de la esclavitud y de la liberación (Rom 8,19-22) y el razonamiento deuteropaulino sobre Cristo como Señor soberano por encima de los poderes cósmicos (Col 1,15-20; Ef 1,3-10).

2) Son muchos los padres de la Iglesia, empezando por los orientales, que otorgan a la cosmología un lugar parecido en su teología creacionista, sin postergar por ello la reflexión sobre la *physis* del hombre, de Dios y de Cristo entendida metafísicamente. Para ellos el ser redimido significa a menudo tener parte en la naturaleza divina (cf. 2Pe 1,4) o incluso la «divinización» de la naturaleza humana.

3) El magisterio eclesiástico ha hablado de la naturaleza principalmente en el marco de la → antropología teológica. Enseña que ya el estado original del hombre no fue un estado de mera naturaleza, sino un estado de gracia: una participación sobrenatural, inmerecida y gratuita de la naturaleza humana en la divina (Dz 1021, cf. 1078; DS 1921, cf. 1978); asimismo, que esa naturaleza humana agraciada no se había corrompido por completo a causa del → pecado hereditario; tampoco el libre albedrío, natural al hombre, había desaparecido por completo, sino que simplemente se «debilitó» (Dz 199, 793, 815; DS 396, 1521, 1555), de modo que está en condiciones de colaborar libremente con la gracia justificante de Dios y sostenido por ella (Dz 797, 814; DS 1525, 1554). Sin embargo ni el comienzo ni el crecimiento de la fe puede ser ni «una obra» (Dz 178, DS 375) ni un «don de la naturaleza» (Dz 200, DS 397), ni en los creyentes anteriores a Cristo como Abraham (Dz 199, DS 396) ni en los que llegan a la fe cristiana. Únicamente la gracia puede superar el poder del pecado de origen (Dz 790, DS 1513), justificar al pecador (Dz 811, DS 1551) y operar en él el querer y el obrar de la voluntad divina (Dz 177, DS 374).

Por lo que a la salvación respecta, el magisterio presenta la naturaleza humana —a la que las más de las veces entiende en el sentido de la metafísica aristotelicotomista— como la «antinomia de la gracia» (Alfaro: LThK^2 VII, 831). Y por lo que se refiere a la revelación, el magisterio afirma que la luz natural de la razón humana puede en principio conocer «con certeza» a «Dios como fundamento y fin de todas las cosas» con ayuda de las mismas cosas creadas (Dz 1785, DS 3004); por lo demás, también en el «camino sobrenatural» de la revelación Dios sale al encuentro del hombre en Cristo (ibíd.).

4) Entre los propósitos fundamentales de M. Lutero (cf. WA 19,206; 40/I, 607; 42,631) y de J. Calvino (*Inst.* I, 2-6) está el rechazar una «teología natural», mientras que Ph. Melanchthon y los escritos confesionales posteriores de la reforma (por ej., *Confessio Gallicana et Belgica*, art. 2) no excluyen una teología de ese tipo. Una tensión similar puede establecerse entre K. Barth y E. Brunner. En líneas generales se puede decir que muchas de las afirmaciones del Tridentino van contra una valoración pesimista de la naturaleza humana que se daba entre los reformadores protestantes, influidos en buena medida por ideas agustinianas.

5) Al presente, la teología creacionista procura integrar cada vez más también el concepto de naturaleza material. Frente a los problemas acuciantes de la crisis ambiental y de la ecología se reflexiona con renovado ahínco sobre las relaciones entre naturaleza y práctica, así como entre naturaleza y

cultura. La crítica reconoce el dominio despótico del hombre sobre la naturaleza y el mundo, ignorando peligrosamente su autonomía y valor propio. Se investigan las condiciones que hagan posible una nueva simbiosis entre una naturaleza humanizada y una humanidad que viva de acuerdo con el derecho natural. De acuerdo con el mandato bíblico sobre la creación, en las condiciones de la moderna sociedad industrial y de servicios el hombre tiene que convertirse en un buen pastor de la naturaleza en una forma nueva. Esto significa que debe dejar de lado el impulso inconsciente hacia el dominio destructor de la naturaleza y romper con los mecanismos incontrolados de un crecimiento sin medida. Sin necesidad de revivir el antiguo mito de la «madre naturaleza», los intereses bien entendidos del propio hombre imponen una visión de la naturaleza con su singularidad como el interlocutor que el hombre ha de respetar en todo su obrar. Y sin tener que seguir al pie de la letra la consigna carente de realismo de «vuelta a la naturaleza», el ser espiritual tiene que superar y cultivar la naturaleza de un modo adecuado a la misma.

Bibliografía. *a)* R. SPAEMANN, *Naturaleza*, CFF II, 619-633; W. PHILIPP, *Natur und Übernatur*, RGG IV, 1329-1332; *c)* C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, Munich 1971; A.M.K. MÜLLER, W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970; A. GANOCZY, *Theologie der Natur*, Einsiedeln 1982; ídem, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986.

ALEXANDRE GANOCZY

NATURALEZA Y GRACIA. → Creación, → criaturalidad del hombre, → imagen y semejanza de Dios, → pecado hereditario, → redención y liberación. Con la fórmula «naturaleza y gracia» se expresa la realidad innata del hombre en relación con la acción salvífica y gratuita de Dios.

1) Frente al concepto de gracia, el de naturaleza (en griego *physis*) sólo juega en la Biblia un papel secundario (Rom 2,14); objetivamente se trata este concepto al hablar de la criaturalidad del hombre y de su imagen y semejanza divinas. En Ef 2,3-5 se mencionan conjuntamente naturaleza y gracia, aunque en dicho texto «naturaleza» es la condición del hombre caído en el pecado.

2) En la historia de los dogmas la fórmula «naturaleza y gracia» aparece claramente por primera vez en Tertuliano (*De anima*, 21). Contra Pelagio (→ errores teológicos sobre la gracia) Agustín defendió la opinión de que la naturaleza humana había sido tan radicalmente corrompida por el pecado original o hereditario que necesitaba absolutamente de la gracia para hacer el bien. Tomás de Aquino ve la naturaleza ordenada (como lo que ha de perfeccionarse) a la gracia (como lo perfeccionador: *gratia supponit naturam et perficit illam*, «la gracia supone la naturaleza y la perfecciona»). Y en contra de la doctrina de Lutero († 1546) y de Bayo († 1589), que ponía en tela de juicio el carácter inmerecido y gratuito de la gracia, la escolástica

postridentina establece el concepto auxiliar y abstracto de «pura naturaleza» (*natura pura*) al margen de las condiciones concretas de la historia de la salvación.

Natura pura	*Pura posibilidad conceptual*
Natura elevata	Estado original del primer hombre
Natura lapsa	Estado posterior a la caída del primer hombre
Natura reparata	Estado tras la redención por Cristo
Natura glorificata	Estado de la visión definitiva de Dios

Para la neoescolástica, naturaleza y gracia («sobrenaturaleza») se comportan como una infraestructura necesaria y como una superestructura accidental y añadida, respectivamente. La *théologie nouvelle* (H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946) combate ese carácter extrínseco de la gracia poniendo de relieve la orientación sobrenatural del hombre concreto; la hipótesis de la *natura pura* resulta inútil. K. Rahner intervino en un debate que por entonces se había generalizado: en la naturaleza del hombre se da un «existencial sobrenatural», que establece la conexión interna con la gracia; y hay que conservar el concepto de *natura pura* para asegurar el carácter inmerecido de la gracia.

3) La toma de posición que adopta el magisterio de la Iglesia en el concilio de Cartago (418) condena la equiparación que hacía Pelagio de naturaleza y gracia rebajando la gracia redentora de Jesucristo como mero auxilio que facilita la práctica del bien y no teniendo en cuenta la caída profunda de la naturaleza humana en el pecado (Dz 103-108, DS 225-230). Por otra parte, el concilio de Trento rechaza la doctrina de Lutero, para el cual la naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado de origen y el hombre por naturaleza sólo puede pecar (Dz 793, 815, 817; DS 1521, 1555, 1557). La concepción de Bayo al respecto la condena en 1567 el papa Pío V (Dz 1021, 1025, 1027s, 1035ss; DS 1921, 1925, 1927s, 1935-1937). En contra de las tendencias de la *théologie nouvelle* Pío XII hace hincapié en el carácter absolutamente inmerecido de la gracia (*Humani generis*, 1950). El Vaticano II evita el concepto de «sobrenatural» y sustituye la fórmula abstracta de naturaleza y gracia por las designaciones más concretas de «hombre y Dios» o «creación y redención».

4) El énfasis que la teología católica posterior al concilio de Trento pone en la problemática de la naturaleza y la gracia se debió fundamentalmente a la oposición que suscitó la concepción e imagen pesimista de la naturaleza humana que sostenía Lutero. Para el reformador protestante el hombre en su totalidad y con todas sus facultades ha sido corrompido por el pecado de origen de tal manera (WA 56,312) que por naturaleza es malo (WA 56,236). El pecado hereditario ha comportado sobre todo la pérdida completa de la

semejanza divina del hombre. En principio, la visión de la naturaleza y de la gracia es dualista en M. Lutero, por cuanto que en el acontecimiento salvífico la actividad y eficacia de Dios es la única que cuenta en concurrencia excluyente con la actividad del hombre.

En la actualidad prevalece un consenso fundamental entre la teología protestante y la católica por lo que respecta a la idea de que la definición cristiana de la naturaleza del hombre ha de lograrse con los conceptos bíblicos de criatura y de imagen y semejanza de Dios. Al mismo tiempo se han superado las disputas tradicionales que condicionaron esa idea de la semejanza divina: dejando de lado la teoría luterana de la pérdida y corrupción completa, la teología sistemática protestante admite el dato bíblico de que la imagen y semejanza de Dios persiste siempre en lo más hondo del hombre; y, por otra parte, dejando al margen la división tradicional entre una imagen divina natural inalienable y una semejanza sobrenatural que sí podía perderse, la teología dogmática católica reconoce que, según la Biblia, la semejanza divina del hombre constituye una unidad indisoluble.

5) En la problemática de naturaleza y gracia se trata teológicamente del punto de inserción del obrar salvífico divino en el hombre. Y es fundamental ver su condición de criatura y su semejanza divina como resultados ya de la misma gracia. Y como son inalienables, el hombre está por su misma esencia referido a Dios y abierto a su obrar salvífico. Como la imagen de Dios escatológicamente perfecta y completa lo es Jesucristo, esa ordenación incluye también la relación con el Dios hombre. Así, pues, la naturaleza humana tiene que caracterizarse como referida a Dios, histórica (de orientación escatológica) y personal (el hombre en su integridad está referido a Dios.

En consecuencia, naturaleza y gracia constituyen una unidad interna; es decir, que la gracia como acción amorosa, personal e histórica de Dios, abraza la naturaleza personal e histórica del hombre. Dentro de la gracia puede el hombre dar una respuesta autónoma a la llamada amorosa de Dios; esta respuesta se concreta en la historia de la salvación por la mediación de Jesucristo, que la hace posible.

Por lo que hace a una regulación del lenguaje teológico, síguese la necesidad de sustituir naturaleza y gracia por «persona y gracia», a fin de evitar la concepción exclusiva, estática y abstracta tradicional. Como la naturaleza nunca se da sin la gracia y el carácter inmerecido de ésta está ya asegurado en el concepto del amor de Dios absolutamente libre, la construcción mental de la *natura pura* aparece como superflua. También cabe renunciar a los conceptos de «sobrenaturaleza» y «sobrenatural» por llevar anejos representaciones inevitablemente extrínsecas, que ocultan el carácter personal e histórico de la gracia.

Bibliografía. *b)* T. Koch, *Natur und Gnade. Zur neueren Diskussion*, KuD 16 (1970) 171-187; U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1961; H. de Lubac, *Die Freiheit der*

Gnade I/II, Einsiedeln 1971; J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973; c) G. MUSCHALEK, *Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem*, MySal II, 546-558.

GEORG KRAUS

NECESIDAD SALVÍFICA DE LA IGLESIA. → Bautismo, → catolicidad de la Iglesia, → *Ecclesia ab Abel*, → pertenencia a la Iglesia. La necesidad salvífica de la Iglesia significa que la salvación otorgada por Dios en Jesucristo se transmite en la historia de la Iglesia y por medio de la Iglesia, de modo que la pertenencia a ésta es el camino y la forma en que se puede ser partícipe de la salvación. De ahí también el axioma de que fuera de la Iglesia no hay salvación.

1) El NT no proclama explícitamente la necesidad salvífica de la Iglesia, pero esa idea está implícita en la eclesiología neotestamentaria (cf. Mc 16,16). En Act 4,12 se le califica a Jesucristo como el único camino de la salvación, y la Iglesia, en tanto que cuerpo suyo, participa también de la función mediadora de Cristo.

2) Los padres de la Iglesia han desarrollado el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* (así, por ej., Orígenes, *In Ios. hom.* 3; Cipriano, *Ep.* 73: «No puede tener por Padre a Dios el que no tiene por madre a la Iglesia»), pero sin excluir una posibilidad de salvación para los «gentiles santos» (→ bajada de Cristo a los infiernos).

3) Los documentos del magisterio oficial ponen de relieve la necesidad salvífica de la Iglesia: así el concilio IV de Letrán (Dz 430, DS 802) y el concilio de Florencia (Dz 714, DS 1351); la encíclica *Unam Sanctam* (Dz 469, DS 875) proclama la necesidad de «estar bajo el obispo de Roma»; pero, sobre todo en los tiempos modernos, el magisterio está contra las interpretaciones rigoristas del axioma (DS 3866-3873). El Vaticano II enseña también esa necesidad salvífica de la Iglesia (LG 14; AG 7), aunque reconociendo una auténtica posibilidad de salvación fuera de la Iglesia romana, no sólo en virtud del *votum baptismi* (Dz 796, DS 1524) sino también por la ordenación gradual de las Iglesias y comunidades cristianas, así como de las otras religiones y culturas, a esa Iglesia (cf. LG 15s).

4) La nueva concepción de la necesidad salvífica de la Iglesia ha hecho posibles unas nuevas relaciones ecuménicas con el resto de las Iglesias (cf. → Iglesia e Iglesias), que en cualquier caso conocen, cada una a su manera, el axioma acerca de la necesidad salvífica de la Iglesia. Las Iglesias protestantes de cuño luterano y reformado se mantienen firmes en el principio de *Extra Ecclesiam nulla salus* (los textos pueden verse en U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962, 97-99), aunque entendiendo por tal Iglesia no la romano-católica sometida al papa sino la «Iglesia verdadera» (en oposición a la «falsa»). Y esa Iglesia es la comunidad de los que escuchan la palabra de Dios y la acogen con fe. Más allá de las fronteras de la Iglesia así entendida se admiten unos *vestigia Ecclesiae*.

5) La necesidad salvífica de la Iglesia tiene su fundamento último en el plan salvífico de Dios (Ef 1), que quiere que todos los hombres se incorporen por la fe y el bautismo (Mc 16,16) al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y que así obtengan la salvación. Por consiguiente, se justifica la actividad misionera de la Iglesia, que responde a la voluntad de Dios y a la responsabilidad frente a los demás hombres. La misión significa en primer término la inserción de la Iglesia en unos sectores nuevos y, en segundo lugar, la invitación y conducción de los hombres a la misma (cf. LG 14; AG 7).

Bibliografía. *a)* Y. CONGAR, *Ausser der Kirche kein Heil*, Essen 1961; *b)* M. FIGURA, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, ThPh 59 (1984) 560-572; *c)* W. KERN, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo de Brisg. 1979.

WERNER LÖSER

NO CRISTIANOS. → Misión, → pertenencia a la Iglesia, → redención y liberación, → voluntad salvífica universal de Dios. Entendemos por «no cristianos» a las personas que no creen en Jesucristo y que no pertenecen a ninguna Iglesia cristiana.

1) A propósito del tema de la posibilidad de su salvación, el NT habla de que «judíos» y «gentiles» (es decir, todos los hombres) están privados de la gloria de Dios y tienen necesidad de ser redimidos de sus pecados (cf. Rom 3); Cristo ha derribado la pared que separaba a unos de otros (Ef 2,14). «Todos vosotros sois "uno" en Cristo» (Gál 3,28). La voluntad salvífica de Dios abraza a todos los hombres sin excepción (1Tim 2,4). Esa voluntad se ha hecho realidad eficaz con la fundación de la Iglesia como el cuerpo de Cristo, al que se incorporan mediante la fe y el bautismo tanto los judíos como los gentiles. Así les otorga Dios la justicia, para la que ya antes habían intentado prepararse, aunque ciertamente que en un empeño vano (cf. Rom 1-2).

2) En el contexto de la interpretación del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» —que muy bien puede remontarse hasta Cipriano († 258)— se ha meditado con impulsos siempre renovados acerca de la posibilidad de salvación de los no cristianos. Agustín siempre fue consciente de que entre los límites entre cristianos y no cristianos que nosotros podemos percibir, por una parte, y los límites entre unos y otros que sólo Dios conoce, por otra, había que establecer una diferencia.

En el decreto del concilio de Trento sobre la justificación, ésta se vincula a la fe y al bautismo y, por lo tanto, a la pertenencia a la Iglesia como miembros; pero al mismo tiempo se admite la posibilidad de un bautismo *ex voto* o de deseo (Dz 796, DS 1524).

En nuestro tiempo ha sido K. Rahner el que ha introducido el concepto de «cristiano anónimo». Éste en todas sus decisiones morales, y en virtud del «existencial sobrenatural» que lleva inserto en sí, participa de la auto

comunicación gratuita y gratificante de Dios, afirmando así también implícitamente las formas históricas y sacramentales de la comunicación de la salvación. Esta concepción, que se presenta como una forma de interpretar la voluntad salvífica universal de Dios, no ha dejado de suscitar controversias y críticas.

3) El Vaticano II ha introducido unas diferenciaciones necesarias en el concepto de los no cristianos y de distinta manera los ordena a la Iglesia como sacramento universal de salvación. El concilio reconoce las experiencias religiosas fuera de la Iglesia (NA, cf. LG 16), pero, al mismo tiempo, insiste en la necesidad salvífica de la Iglesia y, por tanto, en el deber misionero que le incumbe (LG 17; AG). Explícitamente trata el concilio de los judíos (LG 16; NA 4), de los musulmanes (LG 16; NA 3), así como del hinduismo y del budismo (NA 2).

4) Debido a su concepción radical del principio *sola gratia/fides/scriptura*, a la teología protestante no le ha resultado fácil hasta ahora el desarrollar una «teología de las religiones», aunque hoy se abren nuevos caminos en ese sector por obra de W. Pannenberg.

5) Un fenómeno nuevo y apremiante es el de «los no cristianos postcristianos»; se trata de un fenómeno creciente y que plantea nuevos cometidos a la Iglesia.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, en *Schriften* XIII, 341-350; *b)* H. DE LUBAC, *Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen*, en *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 131-153; J. RATZINGER, *Los nuevos paganos y la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 359-373; ídem, *¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?*, ibíd, p. 375-399.

WERNER LÖSER

NOMBRES DE DIOS. → Amor, → analogía, → Dios, → discurso acerca de Dios, → propiedades de Dios. Los nombres de Dios representan un problema teológico en el sentido de cómo se puede hablar adecuadamente de Dios.

1) Es una convicción generalizada en el mundo antiguo que el nombre no es, como para nosotros, una designación meramente externa, sino el modo de hacer presentes la esencia y la función de la persona nominada. De ahí que también en la Biblia tengan un papel importante los nombres de Dios. Es fundamental al respecto el convencimiento de que ni se puede ni se debe forjar ninguna imagen de Dios (por ej., Éx 20,4s), pero que el hombre en cambio ha sido creado a imagen y semejanza divina (Gén 1,26). Así, pues, el Dios innombrable puede ser nombrado, aunque sea de manera imperfecta. Eso hace también posible el que se le invoque y adore.

En el AT aparecen diversos nombres divinos: la raíz semítica común de *'el* (el fuerte, el señor), *'elohim* (como plural de intensidad, expresión del

poder divino), *'adonai* (señor), *melek* (rey). Pero es sobre todo *Yahveh* el nombre que designa específicamente el ser de Dios (Éx 3,14): Dios es el que está ahí, en una entrega libre y generosa a su pueblo. A partir de los escritos tardíos del AT se puede comprobar un creciente temor a mencionar el nombre de Dios (Est y 1Mac ni siquiera mencionan la palabra «Dios»). El judaísmo tardío utiliza el sustitutivo de *el cielo* o *el poder*, o bien emplea construcciones pasivas.

El NT representa un desarrollo del nombre divino de *Padre*, que se encuentra ya en el AT, aunque sólo en relación con Israel (por ej., Éx 4,22s; Dt 8,5) o con el rey davídico (2Sam 7,14). Ahora el título de *Padre* es expresión de las relaciones singularísimas de Dios con Jesús (Mt 11,27; Mc 14,36, etc.); pero, en comunión con él, es también el nombre con que se puede invocar y adorar a Dios, que es *nuestro* Padre (Mt 6,9 y par: *Padre nuestro*...). La nominación matizada en boca de Jesús es una referencia al ser trinitario de Dios, al igual que la circunstancia de que el NT dé a Jesús el nombre de *Kyrios* (Señor), título que la versión griega de *Septuaginta* había utilizado para traducir el nombre de Yahveh.

2) Entre los padres es sobre todo el Pseudo-Dionisio el que reflexiona sobre la problemática de los nombres divinos: bajo el signo de la → teología negativa enseña que el auténtico nombre de Dios es «el Innombrable». La idea la recoge en la edad media Tomás de Aquino, que sobre este tema elabora su doctrina de la analogía. El Dios innominado es ciertamente incomprensible e incomparable; mas como él mismo se hace accesible a su criatura, se le puede conocer y, aunque sea en forma inadecuada, se le puede nombrar. El Aquinatense expone Éx 3,14 en un sentido ontológico: Dios es el ser absoluto (*ipsum esse subsistens*). Tomás ve sin embargo la relación de Dios con el mundo, que está regido por la → providencia divina.

3) En el Vaticano II el magisterio eclesiástico declara insistentemente que en todos los pueblos se da una cierta percepción y reconocimiento (ligado a la nominación) del poder oculto de Dios, que se expresa en los mitos, las enseñanzas y tentativas filosóficas y las reglas de vida (NA 2).

4) La confesión común del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo es algo que une espiritualmente a todos los cristianos; una terminología teológica común en gran parte a todos, y que en definitiva gira en torno al sentido bíblico de los nombres divinos, constituye la base de los diálogos de índole ecuménica.

5) El modo del recto → discurso acerca de Dios, sobre la base del pensamiento simbólico de la Biblia y de la doctrina de la analogía, sigue siendo una tarea permanente de la teología de todos los tiempos y culturas.

Bibliografía. *a)* TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben*, Düsseldorf 1984, 84-88; *b)* M. LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, MySal II, 308-310; *c)* LThK² VII, 782s.

WILHELM BREUNING

NÚMERO SEPTENARIO DE LOS SACRAMENTOS. → Sacramentales, → sacramento, → teología sacramental. Bajo esta formulación late el problema de si es cuestión de fe católica, y en qué sentido, el aceptar el número siete de los sacramentos, ni uno más ni uno menos, aunque dicho número sólo apareciese en la historia en fecha relativamente tardía.

1) El NT ignora el número septenario de los sacramentos, como desconoce el concepto de sacramento para las acciones simbólicas y operativas de la gracia, que más tarde se designarán así. Cierto que en cuanto al contenido real el NT certifica la existencia de los siete sacramentos, aunque sin hacer hincapié en la diferencia frente a otras acciones simbólicas (como, por ej., el lavatorio de los pies).

2) Mientras que Agustín, por citar un caso notable, aplicaba el concepto cultual de sacramento en general únicamente al bautismo y la eucaristía, ese concepto se extendió en los comienzos de la edad media a los otros sacramentos y a diferentes unciones como componentes de los ritos consagratorios. Los números oscilan entre cinco y doce, llegando en algunos casos a treinta.

Desde el siglo XII se elabora y precisa el concepto de sacramento delimitándolo a los sacramentos actuales. Poco más tarde empieza a aparecer el número septenario propiamente dicho, fundamentándolo en su sentido interno. Destaca sobre todo la doctrina de Tomás de Aquino, que sustenta el número siete con consideraciones teológicas estableciendo una analogía entre el desarrollo de la vida individual humana y la social (generación, crecimiento corporal y anímico, alimentación, una doble amenaza a la integridad del cuerpo y del alma, necesidad de dirección y regeneración de la sociedad). Los sacramentos presentan así una unidad orgánica al servicio de la vida sobrenatural, cuyo motor y corazón es la eucaristía.

También en las Iglesias orientales tiene cierto papel el número siete de los sacramentos a partir del siglo XIII, probablemente bajo la influencia de la teología occidental. Por lo demás, los sacramentos incluidos en ese número no siempre son exactamente los mismos que en Occidente (por ejemplo, no son secundarias las diferencias entre el sacramento de la penitencia, administrado como confesión individual, de la confesión monacal que se hacía en Oriente a monjes que no eran sacerdotes).

Para los reformadores protestantes en general los únicos sacramentos son el bautismo y la cena del Señor, aunque algunos admitieron también la penitencia y la ordenación sacerdotal como verdaderos sacramentos (Ph. Melanchthon).

3) Para el magisterio eclesiástico el número siete de los sacramentos tiene ya cierta importancia en el concilio II de Lyón, en 1274 (Dz 465, DS 860). Esa importancia la refrendó en 1547 el concilio de Trento formulándola así en un canon: «Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de éstos no es

verdadera y propiamente sacramento, sea anatema» (Dz 844, DS 1601). Y desde luego también se reprueba la opinión de que «estos siete sacramentos de tal modo son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro» (Dz 846, DS 1603).

4) Respecto de las Iglesias orientales y de la reforma protestante, el énfasis no demasiado rígido sobre el número siete de los sacramentos podría conducir hacia nuevas posibilidades de comprensión. Así, desde la edad media se distingue entre *sacramenta maiora* («sacramentos mayores», que son el bautismo y la eucaristía) y *sacramenta minora* («sacramentos menores»); hoy se reconoce de nuevo que no se ha de explicar cada sacramento primordialmente desde ese concepto formal y genérico, sino que ha de entenderse en su específica función salvadora; también se echa de ver que la diferencia entre sacramentos y sacramentales no es tan absoluta como se pensó durante mucho tiempo.

5) La teología actual ve más claramente que antes cómo la convicción de que los sacramentos son siete está también condicionada por la historia y cómo contribuyó a la fijación de ese número la alta estima que rodeó siempre al número siete como número de perfección. Y la numeración podría ser diferente si se distinguieran como verdaderos sacramentos los distintos grados del sacramento del orden. Así, pues, no se puede calificar el número siete como intrínsecamente necesario. Mas como en la Iglesia católica (y algo menos en las Iglesias orientales) se le ha otorgado de hecho una categoría histórica y doctrinal, no hay ningún motivo convincente para poner en tela de juicio ese número. Antes de preguntarnos, por ejemplo, si la Iglesia no podría crear sacramentos nuevos de cara a las situaciones nuevas de la vida actual, es mucho más apremiante el cometido teológico y pastoral de abrir plenamente los siete sacramentos a la realidad vital de hoy y, si llega el caso, desarrollarlos más.

Bibliografía. *a* y *c)* CTD VI, 102-108; *b)* A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 38-41; TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, 51-53.

GÜNTER KOCH

OBISPO. → Apóstol, → apostolicidad de la Iglesia, → diácono, → ministerio en la Iglesia, → papa, → sacerdote, → sucesión apostólica. Obispo es la designación del depositario y portador del ministerio supremo en la Iglesia, otorgado mediante consagración u ordenación. En virtud de su pertenencia al colegio episcopal el obispo participa en la dirección de toda la Iglesia. Al mismo tiempo dirige la Iglesia local (obispado, diócesis) a la que es destinado. Está apoyado por el círculo de los sacerdotes y diáconos.

1) La dirección de las primeras comunidades cristianas estuvo en manos de ancianos (*presbyteroi*) y de «inspectores» o vigilantes (*episkopoi*, Act

20,17.28), que continuaban al servicio de los apóstoles y entraban en su ministerio por la imposición de manos y la oración. Durante el siglo I todavía presentó oscilaciones la relación de los ministerios entre sí.

2) En las cartas de Ignacio de Antioquía ya está claramente fijado el triple grado del ministerio eclesiástico (episcopado, presbiterado y diaconado). En la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma aparecen liturgias de ordenación que confirman los tres grados. En su comentario a Tito defendió Jerónimo la idea de que el episcopado responde a una institución eclesiástica; la preeminencia de los obispos descansaría por lo mismo *magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate* y por tanto *idem est ergo presbyter qui et episcopus*. En el período siguiente desapareció la idea de una categoría específicamente sacramental del ministerio de los obispos. Se les reservó la potestad de ordenar y confirmar, así como la jurisdicción sobre una diócesis. La potestad de dirección le llegaba a través del papa, mientras que la *potestas ordinis* derivaba de la consagración sacerdotal. Una explicación completa del fundamento sacramental del ministerio del obispo sólo se ha alcanzado de nuevo en el Vaticano II.

3) El último concilio ha restablecido y afianzado la antigua división triple del ministerio eclesiástico asegurando que la plenitud del ministerio se confiere con la consagración episcopal (LG 21). Esa consagración es la fuente tanto de la potestad jurisdiccional como de la sacramental. A través de la misma los obispos se hallan en la sucesión de los apóstoles y prolongan el ministerio pastoral. Constituyen un colegio, que aparece en el → concilio y en asambleas similares (por ej., en el sínodo de los obispos). Los obispos no son representantes del papa, sino que, en virtud de la ordenación, actúan *in persona Christi*, aunque ejercen rectamente su ministerio sólo en comunión con el colegio episcopal y con el papa (LG 27). Para describir los cometidos del obispo recurre el concilio a la «doctrina de los tres ministerios»: el obispo tiene el ministerio de la predicación, de la santificación (por la celebración de los sacramentos) y de la dirección. El problema de cómo se relacionan entre sí los ministerios del obispo, del sacerdote y del diácono no lo ha resuelto el concilio de forma definitiva. Simplemente dice que los grados ministeriales se diferencian entre sí *ab antiquo* (desde la antigüedad; LG 28).

4) En las Iglesias reformadas del siglo XVI se perdió el ministerio del obispo o al menos su concepción sacramental. Hoy pueden advertirse los esfuerzos por su recuperación, y también existen reservas frente a tales tentativas. Cf. la declaración convergente de la comisión para la fe y la constitución de la Iglesia del CEI sobre el ministerio (Lima 1982), en que se dice que en todas las Iglesias es necesario un servicio de la *episkope*. Lo cual constituye un planteamiento capaz de un desarrollo ulterior.

5) Según la concepción católica, el episcopado representa una prolongación del apostolado (LG 20-21); el ministerio episcopal es uno de los elementos más palpables en el que se representa la apostolicidad de la Iglesia.

Bibliografía. *a)* M. SCHMAUS, K. MÖRSDORF, P. BRUNNER, *Bischof*, LThK² II, 491-506; *b)* H. MULLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vat. Konzil*, Viena 1971; K. RAHNER, *Sobre el episcopado*, en *Escritos* VI, 359-412; J. NEUMANN, G. GASSMANN, G. TRÖGER, *Bischof*, TRE VI, 1980, 653-697.

WERNER LÖSER

OBRAS. → Amor, → fe, → juicio, → justificación, → mérito, → virtudes teologales. Según la teología de la gracia, obras son los actos buenos de amor que nacen después de obtenida la justificación por la fe y que constituyen el criterio y norma para el juicio.

1) En el AT el concepto de obras se emplea sobre todo en la exaltación y alabanza de los actos soberanos y gloriosos del Dios creador. Cuando el concepto se aplica al hombre, señala preferentemente las obras del trabajo creativo y sólo en raras ocasiones las obras como actos éticos. Tobit compendia las obras buenas más importantes, según el sentir del AT (Tob 3,3-19; 12,6-9), a la vez que hace hincapié en que «es el mismo Señor el que da todos los bienes» (4,19).

En el NT el concepto de obras rara vez se aplica a las obras de la creación; con más frecuencia se refiere a los actos salvíficos de Jesucristo, y muy a menudo designa las obras éticas del cristiano bautizado. En el NT prevalece de continuo la exigencia fundamental y la alta estima de las buenas obras (por ej., Mt 5,16; Act 9,36; Rom 13,3; Ef 2,10; Col 1,10; Sant 2,17; 1Pe 2,12). Se consideran, sin embargo, como don de Dios (2Cor 9,8; Flp 1,6) o de Jesucristo (Col 3,17; 2Tes 2,17). Su importancia apunta en dos direcciones principales: por una parte, están al servicio de la gloria de Dios como dador de todos los dones buenos (Mt 5,16; 2Cor 9,8; 1Pe 2,12); por otra, son determinantes del juicio definitivo, que se emitirá de conformidad con las obras (Rom 2,6; 2Cor 5,10) o, para decirlo con mayor precisión, de conformidad con las obras de amor o de caridad (Mt 25,31-46). Aunque Pablo insiste en que la justificación sólo llega por la fe (Rom 1,17; 3,28) y rechaza de forma tajante la justificación por las obras de la Ley (Rom 3,20; Gál 2,16), se refiere con ello a las obras «que socavan la Ley y sus exigencias por el egoísmo oculto de cualquier hombre que no cree, y que son las obras de la injusticia y las obras de la autojusticia» (H. Schlier, *Rom*, 117). En Pablo hay que distinguir de forma clara las obras negativas de la Ley de las obras buenas, que él aprueba explícitamente (Rom 13,3; Flp 1,6) y a las que conecta estrechamente con la fe: la fe actúa por medio del amor (Gál 5,6). La justificación por la fe da como fruto las buenas obras (Rom 7,4; 2Cor 9,10). También Santiago ve las buenas obras como consecuencia necesaria de una fe viva: la fe sin las obras de amor está muerta y sólo se consuma y perfecciona con las obras (2,14-26).

2) En la historia de los dogmas las buenas obras se convierten por vez primera para Agustín en un agudo problema teológico: sostiene, en contra

del pelagianismo, que no son una realización propia del hombre, sino que se deben a la acción de la gracia divina; y, en contra del semipelagianismo, insiste en que el comienzo de la fe no se da en virtud de las obras buenas del hombre, sino únicamente en virtud de la acción del amor divino, que al hombre se le da como un don.

En los primeros tiempos y en la época final de la escolástica aparecen fórmulas semipelagianas al definir la → disposición para la gracia, calificando a las buenas obras, como la oración y el arrepentimiento, de causa de la disposición a la justificación por Dios. En general, la escolástica defiende que «la fe informada por la caridad (*fides caritate formata*)» es el fundamento de la justificación; en el hombre justificado la gracia puede aumentarse mediante las buenas obras; éstas tienen de algún modo un carácter meritorio. En los no cristianos y en los pecadores, las buenas obras merecen un juicio negativo por parte de M. Bayo († 1589), para el cual todas las obras de los incrédulos son pecado, como lo es para P. Quesnel († 1719) la misma oración del pecador.

3) El sínodo II de Orange (529) declara contra el semipelagianismo que todas las obras humanas que preparan para la justificación son un don de la gracia (Dz 179, DS 376) y que toda obra buena tiene su comienzo por la acción de Dios (Dz 200, DS 397). El concilio de Trento defiende, por una parte, en contra de Lutero el valor positivo de las buenas obras (Dz 803, 834, 842; DS 1535, 1574, 1582) y la posibilidad de aumentar la gracia por medio de las buenas obras (Dz 804, 835; DS 1539, 1575). Por otra parte, sin embargo, confirma el propósito fundamental del propio Lutero: la fuerza de Cristo opera todo el bien en los justificados, es decir, que precede a sus obras, las acompaña y sigue (Dz 809, DS 1546); pese al alto valor de las buenas obras el cristiano no debe ensalzarse sino que debe dar gloria a Dios (Dz 810, DS 1548). Las declaraciones pontificias contra Bayo (Dz 1025, DS 1925) y Quesnel (Dz 1409, DS 2459) insisten en el valor positivo de las obras buenas, aun de los no cristianos y pecadores.

4) Lutero y los demás reformadores protestantes luchan apasionadamente por asegurar la gracia y la gloria de Dios contra la santidad de las obras entonces dominante y que defendía una autojustificación del hombre mediante la realización de buenas obras. Lutero subordina las buenas obras a un doble principio: «sólo por gracia» (*sola gratia*) y «sólo por la fe» (*sola fide*). Insiste, no obstante, en que las buenas obras de la gracia brotan necesariamente como fruto de la fe y en que no deben de servir para el engreimiento personal, sino únicamente para alabanza de Dios (cf. también la acogida de esta posición fundamental en CA IV, VI y *Apol.* IV, XX). A la pregunta de «¿Por qué hemos de hacer obras buenas?» responde el Catecismo reformado de Heidelberg (pregunta 86) con tres razones: como acción de gracias y alabanza de los beneficios recibidos de Dios, para asegurarnos de nuestra fe por sus frutos, y para ganar al prójimo para Cristo.

En la teología protestante actual se hace hincapié (en el supuesto de la justificación sólo por la fe) en la íntima conexión entre fe y actuación ética.

En el plano ecuménico puede comprobarse un amplio consenso entre teología protestante y teología católica, por ejemplo, en este común denominador: sola la fe justifica, pero ha de ser operativa en obras buenas de amor, puesto que el juicio definitivo se emite de conformidad con las obras. La fe es el fundamento real, y sus buenas obras son la base cognitiva de la salvación.

5) El problema de las buenas obras está dogmáticamente en íntima conexión con los temas de la → gracia, la justificación, la fe, el amor y el juicio. En la teología católica, la reciente reflexión conduce a estas afirmaciones fundamentales: 1. *Gracia y obras*: las buenas obras no son en ningún caso una realización propia del hombre con la que pueda independizarse y merecer presuntuosamente su justificación; sino que más bien están producidas y sostenidas por la gracia de Dios. 2. *Justificación y obras*: las buenas obras no desempeñan en la justificación el papel de causas, ni en su preparación ni tampoco en el logro de la misma; ese papel le corresponde exclusivamente a la fe otorgada por Dios, con independencia de todo lo demás. 3. *Fe y obras*: la fe justificante e independiente de las obras se hace necesariamente operativa después de la justificación produciendo buenas obras. Existe una unidad interna entre don salvífico (indicativo) y cometido salvífico (imperativo de la salvación): el don inicial de la justificación por la fe exige la acreditación y testimonio de los hechos. 4. *Amor y obras*: la fe del justificado actúa por medio del amor, por lo cual las buenas obras de la fe son en definitiva actos de amor. Sin el motivo del amor nada aprovechan las obras de la fe. 5. *Juicio y obras*: en el juicio final las obras buenas o malas constituyen la norma para la salvación o la desgracia eternas del individuo. Sólo los creyentes, que mediante obras de amor a Dios y al prójimo se han acreditado como hacedores de la palabra, pueden salir airosos ante el juez Jesucristo en el juicio según las obras.

Bibliografía. *b)* H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln [4]1964, 80-88, 243-266; H.-G. PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh 1973, 206-208; ídem, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971, 256-283; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Friburgo de Brisg. [2]1979; *c)* O. MODALSLI, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*, Gotinga 1963; O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia 1967; A. PETERS, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlín 1967

GEORG KRAUS

ONTOLOGISMO. ↑ Cognoscibilidad de Dios, → Dios. El ontologismo es un concepto de teología fundamental, según el cual Dios como primer fundamento ontológico es también el primer conocido y, en su calidad de

verdad ontológica de todas las cosas, es una luz inmediata para el conocimiento humano.

1) La Biblia destaca la tensión entre proximidad *y* carácter misterioso de Dios, pero ignora la problemática epistemológica moderna que ha cuajado en el ontologismo.

2) El ontologismo es una tentativa filosófica y antropológica del siglo XIX, que creyó poder apoyarse en ciertos planteamientos de Agustín y Buenaventura. Su precursor es más bien el ocasionalismo de N. de Malebranche. El primero que propuso una teoría coherente del ontologismo fue V. Gioberti († 1852).

3) En 1861 el Santo Oficio rechazó los «errores de los ontologistas» (Dz 1659-1665, DS 2841-2847), como el de que, por ej., sea esencial al hombre un conocimiento inmediato de Dios (Dz 1659, DS 2841). El Vaticano I no condenó el ontologismo, aunque de muchas partes se solicitó esa condena.

4) El ontologismo no ha alcanzado ninguna importancia en las conversaciones ecuménicas.

5) Una visión directa de la esencia de Dios no hace justicia a la condición de criatura ni al carácter histórico del hombre; en virtud de esas realidades el hombre necesita de una comunicación de la proximidad y presencia de Dios, que se ha hecho de la manera más profunda y completa en la encarnación y en la historia de la salvación marcada por aquélla. La antropología teológica transcendental (de K. Rahner, por ejemplo) recoge un propósito del ontologismo, cuando vuelve a enfocar la referencia del hombre a Dios como una realidad permanentemente dada.

Bibliografía. *a* y *c)* J. LATOUR, *Ontologismus*, LThK² VII, 1162-1164; *b)* → Cognoscibilidad de Dios, → teología natural (bibliografías).

WILHELM BREUNING

ORACIÓN. → Espiritualidad, → Espíritu Santo, → santo, santidad, santificación. La oración o plegaria es la manifestación con la que el hombre expresa su postura religiosa; supone la concepción personal de alguien que está enfrente. De ordinario la oración se realiza con la expresión lingüística de la interpelación y sobre todo —como lo indica la misma palabra— como ruego, aunque también sean importantes la oración de acción de gracias y de alabanza.

1) El fundamento bíblico de la oración está dado explícitamente ya desde el lamento de Caín (Gén 4,13s) y especialmente en la pluralidad de formas que aparecen en el Salterio del AT, que pasó a ser también el verdadero libro de oraciones del cristianismo. La alabanza y la adoración, la petición y la acción de gracias aparecen como formas características de la plegaria israelita. Pese a su acerada crítica de determinadas prácticas y actitudes oracionales, Jesús conecta plenamente con la herencia del AT, aunque orientándola

con renovado énfasis y decisión hacia Dios, al que trata sobre todo como *Abba* (Padre). Así las relaciones con Dios adquieren un carácter nuevo y profundo, que se echa de ver en el *Padrenuestro,* propuesto como modelo de oración (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). La oración del cristiano ha de sustentarse en una postura inconmovible de confianza. Los cristianos dirigen su oración al Padre en nombre de Jesús (Jn 15,7), aunque lo hacen con la fuerza del Espíritu que Jesús les envía (Rom 8,15; Gál 4,6) y sin el que no pueden confesar su fe en el Señor (1Cor 12,3). La práctica de la oración es el eslabón más fuerte y eficaz entre el AT y el NT.

2) La comprensión del desarrollo histórico de la oración en la práctica y en la doctrina choca con múltiples dificultades debido a los datos generales de la historia religiosa, y sólo cabe intentarlo con ciertas reservas. Nos limitaremos a la oración cristiana. Una doctrina se da sobre todo en el propio proceso, que enlaza claramente con la práctica judía según se daba en la oración privada y en la pública y litúrgica, aunque quiere ser sobre todo oración de Jesucristo y en ese sentido aprovecha, por ejemplo, los Salmos. El enfrentamiento con el gnosticismo y el montanismo obliga a rechazar la oración elitista de algunos y la espontánea de otros. Y eso conduce a una insistencia en la necesidad y posibilidad generales de la oración, así como en ciertas fórmulas y textos fijos de la misma. En la Iglesia del imperio romano los enfrentamientos dogmáticos repercuten en la oración y concretamente en la concepción de la doxología. El monaquismo subsiguiente desarrolla unas relaciones especiales entre la oración de la Iglesia y la plegaria personal. A partir de esta última se desarrolla cada vez más en la edad media la oración afectiva y meditativa, mientras que la oración litúrgica apenas si permite alguna evolución. Poco a poco se va formando para el pueblo una oración hecha de peticiones e invocaciones responsoriales (letanías). Gracias al «movimiento de los ejercicios», que aparece y se difunde en el siglo de la reforma, la práctica de la oración tradicional experimenta una difusión y renovación convirtiéndose en ejercicio de amplios círculos y poniendo nuevos acentos en la interpretación de la actividad orante (búsqueda de la voluntad de Dios, descubrimiento de Dios en todas las cosas, *contemplativus in actione*). El estudio y vuelta a la liturgia (A. Schott) y a la tradición de la Iglesia antigua ha experimentado un nuevo impulso en nuestro siglo (movimiento litúrgico).

3) El magisterio de la Iglesia ha rechazado una y otra vez falsas concepciones de la oración, aunque, curiosamente, sólo con retraso y sobre todo en dos períodos característicos: *a)* En los siglos XIV-XV con la condena de ciertas ideas del Maestro Eckart (Dz 501-529, DS 950-980) defendiendo la oración vocal, y contra algunas afirmaciones de Wyclif (Dz 599-606, DS 1169-1176) en defensa de las oraciones privadas y especiales. *b)* A finales del siglo XVII con el rechazo del quietismo, de las doctrinas de M. Molinos y F. de Fénelon (Dz 1221-1249, 1327-1349; DS 2181-2192, 2201-2269, 2351-2374) y con la recta definición de la oración contemplativa y meditativa. En el concilio de Trento se puso de relieve el valor de la plegaria como

satisfacción por los pecados (Dz 923, DS 1713). Las declaraciones sólo afectan a determinados puntos y se atienen estrictamente al rechazo de las opiniones falsas. Se tienen en cuenta los campos de la «adoración divina» y del «anhelo de perfección» cristiana, es decir, la práctica de la vida cristiana, mientras que no parece establecerse una desavenencia doctrinal ni respecto de las Iglesias ortodoxas ni tampoco frente a los grupos e Iglesias de la reforma protestante.

4) Se comprende por ello que en la colaboración ecuménica tenga la oración un papel decisivo, y no fue casualidad que la misma idea ecuménica surgiese en grupos de oración. De hecho, esa base y posibilidad común se tomó más bien como algo palmario y en la práctica como algo consciente y meditado, sin contar con la posibilidad de una concepción diferente.

5) Una teología elaborada de la oración es algo que aún no se ha llevado a cabo. El nuevo enfoque parte de la moderna teología bíblica, capaz de probar que todo lenguaje es de Dios y debe ser en definitiva una doxología. Pero esa exigencia afecta a un objetivo que sólo parece realizarse en forma inicial y cuyos supuestos requieren una aclaración previa. En el NT la oración, tanto la de Jesús como la de la joven Iglesia, es una respuesta a la salvífica acción de Dios y a la llamada existencial y personalísima que tal acción contiene respectivamente para los hombres, la Iglesia y el individuo particular. Esa estructura sin embargo no ha de tomarse en forma demasiado aparente y esquemática, porque llamada y respuestas están tan íntimamente enlazadas que la misma búsqueda de las relaciones con Dios y su esclarecimiento por parte del hombre tiene ya un carácter de oración, que en su amplio abanico va de la plegaria de petición a la adoración de alabanza, carácter que no cambia y que incluye todas las otras formas de oración. Lo cual significa que la oración es una expresión de la historia del hombre con Dios y que se manifiesta de acuerdo con el camino que el hombre sigue. Las distintas formas de oración tienen su puesto inmutable y no pueden introducirse a capricho. Aquí se destaca de manera especial el paralelismo entre oración y fe (*lex orandi, lex credendi*) sobre el que ya insistió la antigüedad cristiana. El arranque de la oración es la situación del hombre y la plegaria en común con otros. El propósito, que reaparece de continuo en el AT, de mejorar la calamitosa situación presente en otra mejor por medio de la plegaria, se mantiene en expectativas muy concretas formulando en consecuencia la oración con el empleo de fuerzas sensibles y afectivas y con ayuda de categorías tomadas de la vida inmediata. Ese procedimiento mantiene su perfecto derecho, aunque poco a poco se ahonda en la experiencia oracional, confirmando el carácter sacramental de la plegaria humana. Así como la reflexión no suple la espontaneidad de la oración, así la oración vocal mantiene su puesto al lado de las formas de meditación y contemplación. En cualquier caso la oración cristiana es una acción o conducta en el Espíritu, y por tanto no está cerrada en sí, sino abierta a las dimensiones más dilatadas de la relación viva entre Dios y hombre. En definitiva, la oración ha de brotar del corazón del creyente y realizar la vuelta a Dios adecuada en cada

situación con la que el hombre se realiza. Esto sólo raras veces le es posible de forma directa e inmediata, de modo que la oración puede también dirigirse directamente a Jesús, aunque con ello se piense siempre en Dios. En este contexto tiene también su sitio la petición a los santos, que en el fondo sólo es una concreción de que la oración cristiana como oración de la Iglesia es también la plegaria de sus miembros unos por otros (cf. Rom 8,26s). Empuja por ello al compromiso en favor del prójimo, y en ciertos casos hasta puede ser un testimonio más fiable de cristiandad que la fórmula oracional (cf. Mt 7,21). La tradición cristiana lo ha establecido con la expresión de «contemplación activa» (*activus in contemplatione*), una base de la idea más reciente de apostolado. Además, se han conservado como oración comunitaria las horas canónicas (para religiosos y sacerdotes diocesanos).

Bibliografía. *a)* F. HEILER, *Das Gebet*, Munich [3]1923; *b)* K. RAHNER, *Tesis sobre la oración «en nombre de la Iglesia»*, en *Escritos* VI, 459-479; idem, *Zwiegespräch mit Gott*, en *Schriften* XIII, 148-158; W. BERNET, *Gebet*, Stuttgart 1970; H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, Einsiedeln 1979; *c)* C.H. RATSCHOW, *Gebet*, TRE XII, 91-105

KARL HEINZ NEUFELD

ORDEN, SACRAMENTO DEL. → Diácono, → ministerio en la Iglesia, → ministerios de Jesucristo, → mujer en la Iglesia, → obispo, → sacerdocio común, → sacerdote, → signos sacramentales, → sucesión apostólica. El sacramento del orden (*sacramentum ordinis*) es, entre los siete sacramentos de la Iglesia, aquel por el que de una manera sacramental se instituyen los ministros de la Iglesia (obispos, sacerdotes y diáconos = grados sacramentales de la ordenación) para su legítimo ministerio.

1) Aunque no puede hablarse de una institución formal del sacramento del orden por parte del Jesús histórico, no cabe duda de que a él se remonta en la Iglesia el ministerio que se transmite mediante la ordenación: él llamó a algunos hombres invitándolos a una forma especial de seguimiento que no se les exigía a todos, y dándoles, sobre todo a los doce, participación en su misión personal (cf. Mc 3,13-15; 6,6*b*-13; Lc 10,1). Tras la muerte y resurrección de Jesús los doce (o los once con Matías, que fue elegido para completar el número) se saben autorizados de una forma nueva, junto con otros testigos de las apariciones del Resucitado, a proclamarlo y predicarlo, así como la redención operada con su destino personal. Pablo se considera asociado a los doce, puesto que también él ha sido testigo de las apariciones de Jesús (cf. 1Cor 15,8) y por haber sido llamado por Cristo y por Dios a ser apóstol (cf. Rom 1,1). En 2Cor 5,20 expresa una conciencia singularmente viva de su apostolado: «Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta; en el nombre de Cristo os lo pedimos: dejaos reconciliar con Dios.» No aparece aquí, como en ningún otro pasaje del NT, el *hiereus* o sacerdote para designar al

ministro del culto cristiano. Sólo con la forma verbal puede indicar Pablo el servicio delegado de la predicación como administración del ministerio sacerdotal (cf. Rom 15,16). Es evidente que Pablo no entiende el ministerio en un sentido cultual y sacerdotal y que no lo ve en una analogía directa ni con el sacerdocio judío ni con el sacerdocio pagano; el ministerio suyo había de entenderse desde Jesucristo y desde su ministerio escatológico.

El desarrollo ulterior del ministerio neotestamentario se llevó a cabo de varios modos en la generación apostólica y en la siguiente, tomando algunos préstamos de las estructuras ministeriales profanas del mundo ambiental (cf. el gremio de los siete en Act 6,1-7, los presbíteros de 11,30, etc., los múltiples servicios y carismas que se dan en las comunidades paulinas y que se sabían bajo la dirección del apóstol). Es un desarrollo que difícilmente podemos reconstruir en sus peculiaridades. Y se comprende que en las cartas pastorales se mencione de forma conjunta a obispos, diáconos y presbíteros —es decir, ancianos— (1Tim 3,1-13; 5,17).

MINISTERIO Y ORDENACIÓN, SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

Desarrollo del ministerio	*Ordenación*
Los discípulos, y especialmente los doce, participan en el envío de Jesús para anunciar la llegada del reino de Dios	Vocación y envío por parte de Jesús
Los testigos de las apariciones del Resucitado, especialmente los doce y Pablo, fundan como apóstoles la estructura ministerial de la Iglesia	Las apariciones del Resucitado: llamada directa de Dios y de Cristo al ministerio apostólico
En las comunidades surgen múltiples ministerios, entre los que se destacan cada vez más los de los presbíteros, obispos y diáconos	Presentación por los apóstoles o las comunidades: colación cada vez más frecuente del ministerio mediante la imposición de las manos

Lo importante para la cuestión del orden sacerdotal es el modo en que se confería el ministerio. No sabemos si en esa primera fase se hacía para cada caso con un rito especial, aunque sabemos por Act que ya en época temprana se utilizó la imposición de manos junto con la oración. Para ello había unos antecedentes en el AT (cf. Núm 8,10; 27,18-20; Dt 34,9). En los comienzos del judaísmo los doctores de la Ley incorporaban a sus discípulos a las tareas de su ministerio mediante la imposición de manos. Act 6,6 refiere a propósito de la institución de los siete: «Los presentaron delante de los apóstoles, y después de haber orado les impusieron las manos» (cf. Act 13,2s; 14,23). Con esto no decimos sin más que la imposición de manos haya que entenderla como un signo sacramental según la concepción teológica de hoy. Más cerca de eso están las pastorales: «No dejes de cuidar el

don que hay en ti, y que mediante intervención profética se te confirió con la imposición de las manos del presbiterio» (1Tim 4,14; cf. 2Tim 1,6; 1Tim 5,22). Así, pues, en el rito de la imposición de las manos se transmite un don de gracia interno, que responde al ministerio conferido.

2) En la historia de la concepción del ministerio y de la ordenación sacerdotal tiene un papel importante Ignacio de Antioquía († ha. 117). En él aparece, tanto en la práctica como en la teoría, el obispo al frente de una gran comunidad, y en torno del obispo varios presbíteros, a los que se suman también los diáconos. Según el ordenamiento eclesiástico de Hipólito de Roma († 235), esos tres ministerios se confieren mediante la imposición de las manos, aunque sólo el obispo es el ministro de la ordenación. Más tarde se introdujo en Roma un rito de ordenación, en el que a la imposición de manos y a la oración se suma la unción de las manos y pronto también la entrega de los instrumentos de la ordenación (en el sacerdote la patena con pan y el cáliz con vino) y hasta adquieren una importancia preeminente. Sólo en la teología postridentina, a partir de R. Belarmino († 1621), vuelve a aparecer la imposición de manos con la oración como el rito consecratorio decisivo, de modo que hay que hablar en la ordenación sacerdotal de un cambio sorprendente de la acción simbólica sacramental. En la teología postridentina se reflexiona explícitamente, también en el enfrentamiento con los reformadores protestantes que la cuestionan, sobre la sacramentalidad de la ordenación y se medita sobre su signo externo, sobre la gracia interior y sobre su institución por Jesucristo; esta última se sitúa en la última cena.

Desde finales del siglo II oscila el *número* de los ministerios y de los grados de la ordenación que se transmiten mediante un rito sacramental (todavía en los siglos XVI y XVII se considera el subdiaconado como un sacramento y hasta pueden designarse también así las denominadas cuatro órdenes menores). Por el contrario, se discutió durante mucho tiempo la sacramentalidad de la ordenación episcopal; es la ordenación sacerdotal la que se considera como la esencia y compendio del sacramento del orden.

3) La serie de declaraciones del magisterio empieza con el decreto para los armenios en el concilio de Florencia (1438-1445; Dz 701, DS 1326). Se señalan la materia (entrega de los «instrumentos» que caracterizan los grados de ordenación), la forma (una fórmula de transmisión del poder ministerial), el ministro (el obispo) y el efecto de gracia («el efecto es el aumento de la gracia, para que sea ministro idóneo»). La doctrina del concilio de Trento (1563; Dz 956*a*-968, DS 1763-1778) va contra la impugnación del sacramento del orden por parte de los reformadores protestantes. Aquí se encuentra insistentemente el vocabulario latino de *sacerdotium*, *sacerdos*, cuyos equivalentes griegos son extraños al NT. Eso apunta al predominio de una visión cultual y sacerdotal de los ministerios eclesiásticos, cuyo compendio y esencia es el sacerdocio. Se caracteriza por la «potestad de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados», y no consiste «sólo en el deber y mero ministerio de predicar

el evangelio» (Dz 961, DS 1771). Por lo demás, la ordenación es un verdadero sacramento, instituido por Cristo, que confiere el Espíritu Santo e imprime un carácter indeleble. Según el ordenamiento divino, la jerarquía eclesiástica consta de obispos, sacerdotes y servidores (diáconos). Los obispos preceden a los sacerdotes y se caracterizan por la potestad de confirmar y de ordenar sacerdotes (cf. Dz 966s, DS 1776s). Destacan aquí ciertamente las cuestiones de la potestad de dirección y régimen, aunque sobre el trasfondo de una concepción sacramental de los tres grados. En 1947 resuelve Pío XII que la materia del diaconado, del sacerdocio y del episcopado es exclusivamente la imposición de las manos, siendo su forma las palabras correspondientes del respectivo prefacio consecratorio (Dz 2301, DS 3859s).

El Vaticano II hace algunas afirmaciones importantes sobre el orden sacerdotal. Hay resonancias extrañas al Tridentino en la afirmación general siguiente: «aquellos que entre los fieles se distinguen por el orden sagrado quedan destinados en el nombre de Cristo para apacentar la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios» (LG 11). LG III se ocupa de la constitución jerárquica de la Iglesia, y en especial del ministerio de los obispos. Por lo que respecta a los grados de la ordenación se dice que «con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» (LG 21). En esa plenitud episcopal participan los sacerdotes en virtud de la consagración «dependiendo de los obispos en el ejercicio de su potestad» (LG 28). «En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio» (LG 29). Con ello se declara el carácter sacramental de la ordenación de los obispos y se restablece el diaconado como institución permanente (y no como un grado de paso). Todos los ministerios representan una participación en el triple ministerio de Jesucristo. También participan del mismo los seglares; pero «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico presentan una diferencia esencial, y no sólo de grado» (cf. LG 10).

4) Después de que M. Lutero y, de forma menos tajante, J. Calvino rechazasen como contrario a la Biblia un sacramento del orden propiamente dicho ha persistido hasta el día de hoy entre la Iglesia católica y las Iglesias de la reforma una concepción distinta del ministerio, unida a una concepción diferente de la transmisión ministerial. Entre los protestantes la idea de una sucesión apostólica (*successio apostolica*), que es esencial tanto para la concepción católica de ministerio y de la Iglesia como para la concepción de las Iglesias orientales, no tiene importancia alguna. Los protestantes ven el ministerio eclesiástico ante todo como un ministerio de la predicación, y también como un ministerio de dirección entre los reformados.

Una aproximación de las posiciones, que también ha encontrado ya eco en los documentos consensuados, deriva por parte católica del nuevo énfasis que se pone en el elemento predicacional del ministerio (cf. LG 11), y por parte protestante de una nueva concepción del carácter de misión del ministerio, que no puede provenir de la comunidad y que incluye a la vez la

promesa eficaz —posiblemente relacionada con el rito de la ordenación— de la asistencia divina. Por lo que hace a los grados de la ordenación, hay que pensar que también en las Iglesias de la reforma, al lado de los párrocos ordenados, hay un ministerio episcopal. El restablecimiento del diaconado por parte católica enlaza con la práctica de las Iglesias orientales.

5) Hay que tomar en serio sobre todo la idea de que el sacerdocio neotestamentario no representa la continuación superada del sacerdocio judío o pagano. Sino que significa una participación en los ministerios de Jesucristo. La ausencia de *hiereus* en el NT impone que no pueda hablarse del elemento cultual y sacerdotal como el efecto por antonomasia de la ordenación sacerdotal, aunque no debería postergarse como participación en el sumo sacerdocio escatológico de Jesucristo (cf. Heb). Con ello se pone sobre el tapete la cuestión hoy tan controvertida del elemento directivo en la concepción ministerial (¿servicio de la palabra, ministerio pastoral o acción «sacerdotal»?). La unidad interna del servicio sacerdotal puede verse en el envío especial por parte de Cristo (J. Ratzinger): el sacerdote (de modo analógico el diácono y *a fortiori* el obispo) es un «representante» de quien lo envía y también de aquellos a los que es enviado. El ministerio, pues, hay que definirlo desde la imagen general de la misión «ministerial» de Cristo (G. Greshake), aunque desde la perspectiva temporal sin duda hay que destacar especialmente el carácter pastoral del ministerio como servicio a la unidad de la comunidad (W. Kasper). El sacerdocio significa la especial delegación ministerial para hacer que se le vea y escuche a Cristo como Señor de la Iglesia, sobre todo mediante la palabra y el sacramento. Para ello se le delega al consagrado con el llamamiento irrevocable de la ordenación (el sello, el carácter indeleble de la ordenación), que a la vez garantiza la asistencia de la gracia divina.

La cuestión, asimismo muy discutida, de dónde deba derivarse el ministerio, de un envío directo por Cristo o de una especial participación en la misión de toda la Iglesia, ha de resolverse sin duda en el sentido de una síntesis, como propone, por ej., G. Greshake (síntesis trinitaria). También se podría decir que el ordenado es enviado directamente por Cristo, en la medida en que participa de una manera específica y ministerial en la misión de la Iglesia. Así se explicaría que también el consagrado obtiene su dignidad decisiva y su «perfil espiritual» de la pertenencia a la Iglesia, que comparte con los demás bautizados y confirmados, para los que al mismo tiempo representa ministerialmente al Señor de la Iglesia.

Que la Iglesia romano-católica haya ligado su sacerdocio a una forma de vida celibataria no responde a ningún fundamento dogmático. La cuestión de si la actual escasez de sacerdotes hace necesaria en este punto una cierta apertura, tiene que seguir abierta pese al rechazo de la Iglesia oficial. En contra de la ordenación sacerdotal de las mujeres habla inequívocamente la tradición. Si ese rechazo se fundamenta en la fe o está sólo condicionado por razones sociológicas deberá aclararlo el ulterior diálogo creyente en la Iglesia. Por lo que concierne a los grados de ordenación, hay que seguir refle

xionando: ¿Es el sacerdote mero representante del obispo y partícipe de su plenitud ministerial o es también representante por sí mismo de Cristo, el pastor y cabeza (cf. LG 28)? ¿Cómo participa en principio y en la práctica el presbiterio colegiado en la dirección de una diócesis? ¿Qué potestad directiva tiene el obispo en virtud de su consagración y cuál en virtud de la colación de una jurisdicción especial? ¿Qué es lo propio del diácono frente al sacerdote y también frente a los servicios laicos en la Iglesia?

Bibliografía. *a* y *c)* TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, 237-269; *b)* A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 93-100; G. GRESHAKE, *Priester sein*, Friburgo de Brisg. [4]1985; J. RATZINGER, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, GuL 41 (1968) 347-376; ídem, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, Cath 26 (1972) 108-125.

GÜNTER KOCH

PALABRA Y SACRAMENTO. → Fe, → revelación, → sacramento. Con esta fórmula se alude al problema, controvertido desde el Vaticano II, de la situación en que se encuentra la obra salvífica de la Iglesia al predicar, por una parte, la palabra (bíblica) de Dios y, por otra, al conferir los sacramentos.

1) Sobre la eficacia salvífica de los sacramentos, → sacramento. De manera aún más explícita se atribuye en la Biblia a la palabra de Dios y a su predicación una fuerza salvadora. Esa palabra instruye sobre la gracia y la salvación, reclama una vida moral acorde con la voluntad de Dios y hace a los creyentes partícipes de la salvación. Es una palabra operativa. Ese carácter operante aparece ya en el AT: «¿No es como fuego mi palabra —oráculo de Yahveh— y como martillo que tritura la piedra?» (Jer 23,29; cf., por ej., Is 55,10s). Dios mismo, según el relato del escrito sacerdotal, creó el mundo con su palabra (Gén 1,1-2,4*a*).

En el NT es Jesucristo la única palabra de Dios que todo lo abarca (cf. Jn 1,14). La buena nueva, que él es y que él ha traído, de la proclamación de la cual ha encargado a sus discípulos, suscita la fe y otorga la gracia y la salvación: el evangelio «es un poder de Dios para salvar a todo el que cree» (Rom 1,16; cf. Heb 4,12s). Muchos textos del NT confirman ese carácter dinámico de la palabra, que seguramente no prescinde del contenido de la misma, pero que va más allá de la mera instrucción: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» (Jn 15,3; cf. 1Pe 1,23).

2) En la historia de la teología el razonamiento acerca de las relaciones entre palabra y sacramento es más bien marginal, como cuando Agustín llama, por ejemplo, al sacramento *verbum visibile* (palabra que puede verse). Por el contrario, durante largo tiempo la idea bíblica de una eficacia salvífica de la palabra se mantiene sobre todo porque ciertos elementos de la palabra de Dios en la Biblia (promesas proféticas, el *Padrenuestro*) se califi-

can a veces con el concepto de *sacramentum*. Pero cada vez más, especialmente como reacción al énfasis que los reformadores protestantes ponían en la importancia de la palabra, se fue viendo en la palabra revelada la transmisión de unas verdades objetivas que Dios propone al hombre para que las crea.

Solo con ocasión del Vaticano II se desarrolló en el campo católico una teología de la palabra y se empezó a reflexionar sobre las relaciones entre palabra y sacramento. Y en esa labor se perfilaron dos tendencias: la de entender la palabra y su predicación desde el sacramento, como un cuasi sacramento (O. Semmelroth), o bien la que considera el sacramento como la forma suprema de la palabra eficaz (*exhibitiva*; K. Rahner). De ese modo lo específico de la palabra o del sacramento fácilmente aparece como una deficiencia. Otras teorías (por ej., W. Kasper) quieren evitar las posiciones unilaterales mediando entre ambos y relacionando entre sí palabra y sacramento desde sus conexiones con la situación y las situaciones del ser humano. La eficacia de la palabra de Dios se explica a menudo también mediante el «acto de lenguaje» (W.L. Austin): junto con los enunciados informativos se dan también los performativos, es decir, aquellos que realizan lo dicho (por ej., el final de una asamblea mediante las correspondientes palabras del presidente).

3) No existen declaraciones explícitas del magisterio eclesiástico sobre las relaciones entre palabra y sacramento. El concilio de Trento parece atribuir toda la eficacia salvífica a los sacramentos, «por lo que toda verdadera justicia o empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara» (Dz 843*a*, DS 1600). Pero de la fe, que procede de la escucha de la palabra de Dios (cf. Rom 10,17), se dice que es «el principio de la salvación humana, el fundamento y raíz de toda justificación» (Dz 801, DS 1532).

El Vaticano II destaca repetidas veces la eficacia de la palabra de Dios: «... y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21). También se destaca el carácter dialógico y personal de la palabra de Dios (cf. DV 8).

4) Para la teología reformada toda la salvación deriva de la palabra de Dios, de su predicación y de la fe (*solo verbo*, *sola fide*). Los sacramentos son modos especiales (¡no la forma suprema!) del acontecimiento salvífico de la palabra. El redescubrimiento católico del «poder salvífico de la palabra» puede representar aquí una aproximación. A la misma debería corresponder en el campo protestante una nueva valoración del valor específico y propio del acontecimiento simbólico como transmisión eficaz de la revelación y, por ende, de la salvación; y hay indicios en favor de esto que decimos.

5) Palabra y sacramento son datos originarios de la transmisión de la salvación por parte de la Iglesia. Pero a pesar de su parentesco (una y otro son signos) no pueden reducirse uno a otro. En la delimitación de sus relaciones se podría partir de la referencia situacional de ambos: la predicación

de la palabra otorga al hombre la salvación de modo que él pueda llevarla a cabo en libertad dentro de su situación respectiva. Los sacramentos, para aquel que los recibe y cumple con fe, relacionan y conectan eficazmente las situaciones buenas y malas de la vida, lo consciente y lo inconsciente, lo disponible y lo que no está a disposición del hombre, con la nueva palabra creadora de Dios; por Cristo y con Cristo los sacramentos crean asimismo, por su carácter comunicativo y simbólico, una comunión salvífica. En el sacramento se entrelazan de la forma más íntima palabra y signo. La importancia específica de los sacramentos como acontecimientos simbólicos hay que explicarla además desde el plano antropológico; igualmente la eficacia de la palabra, que ya como palabra humana no sólo informa y transmite un significado, sino que también realiza y crea un encuentro (que en determinadas circunstancias es creativo) entre los hombres.

Bibliografía. *a* y *c)* W. KASPER, *Wort und Sakrament*, en *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, 285-310; *b)* G. KOCH, *Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche*, en ídem y otros autores, *Gegenwärtig in Wort und Sakrament*, Friburgo de Brisg. 1976, 48-83; J. THOMASSEN, *Überlegungen zur Heilswirksamkeit der Verkündigung*, en L. LIES (dir.), *Praesentia Christi. FS für J. Betz*, Düsseldorf 1984, 311-320.

GÜNTER KOCH

PAPA. → Constitución de la Iglesia, → infalibilidad, → magisterio eclesiástico, → primado, → unidad de la Iglesia. El papa es el obispo de Roma, y como sucesor de Pedro posee el magisterio supremo de dirección y enseñanza en la Iglesia universal.

1) El texto clásico en el que se ha visto el fundamento bíblico del papado es Mt 16,16-18. A la confesión del Mesías por parte de Pedro sigue la promesa de Jesús de entregarle al citado discípulo la potestad de las llaves. Los exegetas actuales señalan el hecho de que, además de ese texto, hay otros testimonios bíblicos que certifican la posición destacada de Pedro en el círculo de los discípulos. Así, la vocación de Pedro se narra varias veces (Lc 5,1-11; Jn 1,40-42). Jesús ha rogado por Pedro a fin de que su fe no fracase (Lc 22,31s), porque habrá de fortalecer a sus hermanos. Jesús ha salvado a Pedro que se hundía en el agua (Mt 14,28-31). Pedro se encuentra con el Señor resucitado que se le aparece (Lc 24,34; 1Cor 15,3-5). Del Señor resucitado recibe Pedro el ministerio pastoral (Jn 21). En el «concilio» de Jerusalén ocupa Pedro una posición especial (Act 15). Y es Pedro el primero que se dirige a los gentiles con el propósito de convertirlos a Cristo (Act 10,1-11,18). De esta manera aparece Pedro en el NT como el representante, como el vocero de los discípulos y de los apóstoles. El NT conoce, por tanto, una «función petrina».

2) Roma es la ciudad en la que Pedro (y Pablo) sufrió el martirio y fue sepultado. Ése fue el motivo (cf. 1Clem 5,6) de que la Iglesia de Roma

ocupase una posición especial dentro de la comunidad de las Iglesias y, con ella, también el obispo de Roma (1Clem 59; 63; Ireneo, *Adv. haer.* III, 1-2; Tertuliano, *De praescr. haeret.* 36,1-4, etc.). Al formarse los patriarcados (desde el siglo IV) Roma fue indiscutiblemente considerada como *prima sedes* (antes de Alejandría y de Antioquía). Y así continuaron las cosas cuando se les añadieron los patriarcados de Jerusalén y Constantinopla. Si durante los primeros siglos la idea del primado estuvo ligada sobre todo a la Iglesia de Roma, a partir del siglo IV esa idea se va desplazando cada vez más a la persona del obispo de Roma, el cual reclama para sí el privilegio de ser el sucesor de Pedro y refiere a su persona el texto de Mt 16,18.

En el período siguiente fueron varios los factores que condujeron al fortalecimiento creciente del papado. Ya antes de que se llegase al distanciamiento y separación final entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente los papas no sólo se consideraban obispos de Roma y patriarcas de Occidente, sino también cabezas de la Iglesia universal. El derrumbamiento del imperio romano de Occidente produjo un vacío que sólo el papa pudo llenar. Con posterioridad a esa época los papas afirmaron su posición, pese a todos los cuestionamientos de que fueron objeto (conciliarismo, reforma protestante, galicanismo, febronianismo, etc.). El papa fue reconocido como salvaguarda de la libertad de la Iglesia frente al Estado y como signo y centro visible de la unidad de la Iglesia universal.

3) El punto culminante de la doctrina oficial del magisterio acerca del papa fue la proclamación dogmática de su primado de jurisdicción y de su infalibilidad en el concilio Vaticano I (Dz 1821-1840, DS 3050-3075), que el Vaticano II confirmó, aunque incorporándola a un contexto eclesiológico más amplio, cuando dice que el romano pontífice es «el principio y fundamento perpetuo y visible así de los obispos como de la multitud de los fieles» (LG 23).

4) Las Iglesias de la reforma protestante han rechazado durante largo tiempo el ministerio papal por razones de principio y por motivos históricos. Hoy sopesan algunos la posibilidad de aceptarlo como ministerio de unidad, aunque desde luego no como una institución que sea elemento constitutivo de la estructura eclesiástica. Las Iglesias ortodoxas orientales no se ven en condiciones de reconocer al papa como portador del primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal, aunque podrían reconocerlo como «patriarca del Occidente» el «primado de honor» en el sentido de la antigua tradición eclesiástica.

5) La Iglesia romano católica ve en el ministerio papal un elemento esencial de la misma constitución eclesiástica (un elemento, por tanto *iuris divini*, y no sólo *iuris humani*). Uno de los problemas que surge al respecto es el de que su configuración sólo se ha logrado en el curso de la historia. Este problema puede resolverse remitiéndose al hecho de que la Iglesia, en su caminar por la historia, ha ido creando las instituciones de las que ha necesitado para poder realizar su esencia en el contexto de las situaciones nuevas. Para preservar su libertad y de cara a presentar y conservar la

unidad de la Iglesia se hizo necesario el ministerio papal, cuando los emperadores y el imperio intentaron cercar a la Iglesia y cuando el crecimiento de la misma y su enraizamiento en otros ámbitos culturales empezaron a poner en peligro su unidad.

Bibliografía. M. SCHMAUS, *Papa*, SM V, 163-185; G. SCHWAIGER, *Papas, Historia de los*, SM V, 185-206; *b)* R.E. BROWN y otros (dirs.), *Der Petrus der Bibel*, Stuttgart 1976; R. PESCH, *Simon-Petrus*, Päpste und Papsttum 15, Stuttgart 1980; A. BRANDENBURG, H.J. URBAN (dirs.), *Petrus und Papst*, 2 vols., Münster 1976-1978; *c)* G. SCHWAIGER (dir.), *Konzil und Papst*, Paderborn 1975.

WERNER LÖSER

PARUSÍA. → Cielo, → espera próxima, → infierno, → juicio, → resurrección de los muertos. Parusía es la venida del Señor glorificado al final de los tiempos con poder y gloria.

1) Para el NT la parusía coincide con el «día de Yahveh» que se esperaba en el AT. Teniendo en cuenta todo el NT es necesario distinguir entre *a)* la palabra «parusía» y *b)* la realidad que con ella se designa.

a) En el helenismo la palabra griega *parousia* señalaba la visita de un soberano o de un funcionario superior; en el culto imperial significaba la llegada festiva del emperador. Ocasionalmente se hablaba también de una parusía de los dioses. El NT emplea la palabra refiriéndose al lenguaje veterotestamentario sobre la presencia de Dios que sale de su ocultamiento (cf., por ej., las teofanías: Gén 18,1s; Éx 3,2s; las visiones de vocación de los profetas en Is 6,1s; Jer 1,4s; Ez 1,4s). En los Sinópticos sólo se encuentra la palabra *parousia* en Mt 24,3.27.37.39; y en los escritos joánicos aparece en 1Jn 2,28. El término adquiere una importancia excepcional en las cartas paulinas, mientras que en las pastorales es sustituido por la expresión «epifanía». También las cartas católicas contienen el vocablo en algunos pasajes (Sant 5,7.8; 2Pe 1,16; 3,4.12). La expresión «venida de Cristo», habitual entre nosotros, es por lo menos ambigua, toda vez que no establece la distinción entre la primera venida de Cristo en pobreza y humillación (Flp 2,7; Jn 1,14 y los evangelios de la infancia de Mt y Lc) y la segunda venida en poder y gloria; además, da la impresión de que se trata de un acontecimiento que ya ha tenido efecto.

b) En los Sinópticos se encuentran afirmaciones reales sobre la parusía en el discurso escatológico (Mt 24,1-25,46; Mc 13,1-37; Lc 21,5-36). Mc (13,24-27) la describe con los recursos estilísticos que el AT emplea para la descripción de las teofanías (cf. Dt 30,4; Is 13,10; 34,4; Zac 2,10; Dan 7,13), mientras que en Mt (25,31-46) se destaca más claramente la función judicial del Hijo del hombre y en Lc (21,28) se entiende la parusía entre otras cosas como el día de la redención completa y de la irrupción definitiva del reinado de Dios. Para la interpretación sinóptica de la parusía es, finalmente, característica la idea de la proximidad inminente, ligada a la exhortación a la

vigilancia constante y a la preparación, puesto que nadie fuera de Dios conoce el día de dicha parusía. Y aunque en Act no aparece la palabra, su realidad constituye uno de los contenidos esenciales, en el sentido de que resurrección, ascensión al cielo (exaltación) y parusía de Cristo se contemplan como formando una sola cosa. El mismo Jesús que ha sido asumido al cielo regresará (1,11) y es el mismo que continúa operando por el Espíritu Santo en la Iglesia, entendida como el tiempo intermedio entre la ascensión y la parusía.

Singular importancia adquiere el vocablo «parusía» en las cartas paulinas en conexión con la cristología del *Kyrios* y con la expectativa de un regreso inminente. Se convierte en el acontecimiento salvífico sin más, porque ligadas a ella van la resurrección de los muertos y el don del cuerpo glorioso. Pablo ofrece además, como los Sinópticos, una descripción apocalíptica de la parusía del Señor (1Tes 4,16-17; 2Tes 1,7-8). El predicado *Kyrios* (Señor), específico de la cristología paulina, señala al Señor resucitado y que se presenta en la parusía, hasta tal punto que parusía y Señor pueden calificarse de conceptos intercambiables, como lo demuestran las fórmulas parusía del Señor (1Tes 3,13; 4,15; 5,23), la esperanza en el Señor (1Tes 1,3; 2,19), el encuentro con el Señor (1Tes 4,17) y el día del Señor (1Tes 5,2; 2Tes 2,2). «Epifanía» (en vez de parusía) puede designar en las cartas pastorales (1Tim 6,14; 2Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13) tanto la venida de Cristo en la encarnación como la aparición del Señor exaltado. La expectación inminente, típica de las cartas paulinas, ya no se da, sino que ha sido sustituida por una esperanza escatológica transformada (cf. Tit 2,13; 1Tim 6,14; 2Tim 4,1). Y mientras que Jn ofrece una → escatología actualizada, en el capítulo-apéndice aparece la esperanza en la venida escatológica de Cristo (21,22; cf.1Jn 2,28). Cuando se habla de sucesos en el contexto de la parusía, se emplea la expresión el «último día» (6,39.40.44.54; 11,24; 12,48). En Ap no aparece el término, aunque se trata ampliamente la realidad significada por el mismo, como lo dan a entender el comienzo (1,1.3) y el final (22,20) del libro. Al Cristo que viene se le describe, como en el discurso escatológico de los Sinópticos, con imágenes y motivos apocalípticos (14,14s; 19,11s).

2) En la tradición eclesiástica la esperanza en la parusía aparece de ordinario en conexión con otras afirmaciones escatológicas, y sobre todo con la doctrina de la resurrección de los muertos, el juicio final y la recompensa en el más allá.

3) En las resoluciones doctrinales del magisterio aparece la parusía en los símbolos de fe de la Iglesia antigua (Dz 10, 86; DS 10, 76, 150) y en las declaraciones medievales (Dz 429, 462; DS 801, 852) que hablan de la resurrección de los muertos, del juicio final y de una venida de Cristo (en gloria). El escrito de la Congregación para la doctrina de la fe, del 17 de mayo de 1979, *Sobre algunas cuestiones de escatología* desplaza la aparición de nuestro Señor Jesucristo en gloria de la situación del hombre inmediatamente después de la muerte (AAS 71 [1979] 941).

4 y 5) Desde la perspectiva ecuménica, en la teología actual ha alcanzado

cierta importancia la parusía por la tesis de la resurrección en la muerte, contra la que apunta la declaración mentada de la Congregación para la doctrina de la fe.

Bibliografía. ThWNT V, 856-869; LThK[2] VIII, 120-124; SM V, 238-248; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I, Herder, Barcelona 1989, § 16.

JOSEF FINKENZELLER

PASIÓN Y MUERTE DE JESUCRISTO. → Imitación de Cristo, → Jesús histórico, → representación vicaria, → resurrección de Jesús, → teología de la cruz. Pasión y muerte de Jesucristo son las dos estaciones decisivas del vía crucis de su vida terrestre, que revelan quién es y qué ha hecho por la salvación de los hombres.

1) Según el testimonio del NT la pasión y la muerte de Jesús están indisolublemente unidas con toda su vida terrena, de una parte, y con su resurrección, de la otra. El compromiso de Jesús en favor de Dios y de los hombres incluía la aceptación del propio peligro y la disposición a morir, de modo que su entrega a la muerte fue una «proexistencia sostenida agónicamente» (H. Schürmann) y, según Mc 14,25, pudo esperar para sí una liberación definitiva. La fe en la pasión y muerte de Jesucristo se expresa en: *a) Fórmulas de confesión* (por ej., 1Tes 4,14; Rom 4,25; 1Cor 15,3-5; 1Pe 3,18), en las que aparecen estrechamente unidas cruz y resurrección (por ej., Act 2,23s; 3,15; 4,10, etc.; Rom 6,5; 8,34; 14,8; 2Cor 5,15; Flp 2,6-11; Heb 2,10; 4,14s; 5,7-10). *b)* Las *historias de la pasión*: en los Sinópticos subyace probablemente una tradición *premarcana* (contenida en Mc 14,32-16,8) que, reclamándose al AT (¡Sal 22!) proclama a la luz de la Pascua que el justo *crucificado* ha resucitado. Mc se habría compuesto por entero de cara a la pasión y muerte de Jesucristo que se narran en 14,1-16,8 (cf. los anuncios de la pasión en 8,31; 9,31; 10,33s; la idea que Jesús tiene de sí 10,45; el conflicto con los enemigos en 3,6; 11,18; 12,12; 14,1s.43.53s.64; la revelación del misterio del Hijo de Dios en 14,62; 15,19). Mt ve la pasión y muerte de Jesucristo (26,1-28,10) en su importancia de cara a la fundación de la Iglesia; la pasión es un tramo del camino de Cristo a la gloria (28,16-20); su muerte (con su resurrección) es el comienzo de un mundo nuevo (cf. 27,51*b*-53; 28,2-4). Para Lc la pasión y muerte de Jesús (22,1-24,12) son fases de su camino a la gloria en cumplimiento del «es necesario» que deriva de la voluntad divina (9,22; 13,33; 17,25; 18,32; 22,37; cf. 24,7.25s.44.46s), camino en el que Jesús precede a los discípulos, y a través del mismo les prepara el acceso a la salvación: el seguimiento (con la cruz) es salvífico (5,11.27s; 9,11.23.57.59.61; 18,22.28.43; 23,26). La comunión de destino con él se trueca en comunión de vida (23,43; cf. 23,47s). Para Jn la pasión y muerte de Jesucristo (18,1-20,10) constituyen su exaltación y glorificación

(cf. 3,14s; 12,32s; 17,1.5.19); su muerte es una prueba de amor (3,16s; 13,1-20; 19,30) y de relevancia salvífica (12,24; 19,34.36; cf. 6,51*c*; 10,11-15.17). Común a los Sinópticos es el hecho de destacar en las historias de la pasión los relatos de la → cena, que ponen de relieve el alcance salvador de la pasión y muerte como hecho expiatorio. Una breve fórmula bíblica de su importancia salvífica es el «Por nosotros», que puede remontarse a los orígenes de la tradición más antigua a la que tenemos acceso.

2) La patrística refiere soteriológicamente toda la vida de Jesús, a partir de la encarnación, a la redención de los hombres por la pasión y muerte de Jesucristo. Mientras que, en líneas generales, el lenguaje de la soteriología se va haciendo más abstracto y universal, una teología concreta y espiritual de la pasión se mantiene en la línea de lo individual y preciso (es la que cultivan, por ejemplo, Orígenes, Máximo el Confesor, Agustín, Bernardo de Claraval, Ignacio de Loyola, Martín Lutero, L. Chardon). En los últimos tiempos se ha hecho hincapié en que la vida y conducta escatológica y mesiánica de Jesús tienen también una dimensión relevante en el aspecto social (dimensión «política»), que no debe separarse de su pasión y muerte, por lo que la vida de Jesús no sería sólo un preludio de su pasión. Una teología concreta y coherente de la pasión y muerte de Jesús es la que persiguen los teólogos latinoamericanos de la liberación cuando arremeten contra una interpretación quietista de la cruz, de la que fácilmente se puede abusar para mantener la violencia y la injusticia sociales, e intentan poner de relieve la dimensión liberadora de la cruz de Cristo.

3) La pasión y muerte de Jesucristo pertenecen al contenido originario de los símbolos de la fe cristiana, en los que se mencionaban explícitamente cada una de las fases de la pasión: «Padeció, fue crucificado, muerto y sepultado» (Dz 6; DS 6, 10, 30, 42, etc.); se destaca el carácter voluntario y libre de la decisión de Jesús al abrazar su pasión (Dz 215, 717*d*; DS 6, 62s, 423, 442, 1364), así como la realidad de dicha pasión (DS 325); igualmente se destaca el «fue crucificado por nosotros» (Dz 86; DS 150, etc.).

En el decreto sobre el sacrificio de la misa habla el concilio de Trento de la muerte de Jesucristo como verdadero sacrificio (Dz 993s, 940, 950s, cf. 574*a*, 1916, 2299; DS 1730s, 1743, 1753s, cf. 1083, 3316, 3847s). Que la eficacia salvífica de la redención corresponda principalmente a la pasión y muerte de Jesucristo se afirma y mantiene de diversos modos (Dz 483, 795, 799s, 938, 1978*a*, 2038; DS 485, 904, 1523, 1529s, 1741, 3370, 3438, 3805). El concilio Vaticano II combina en GS 22 distintas afirmaciones neotestamentarias acerca de la muerte de Jesús, y entre otras cosas también el esquema del camino (cf. LG 3, 5, 7, 9, etc.; SC 5s). En todo el misterio pascual ve el papa Juan Pablo II (*Dives in misericordia*, 1980) la revelación de la misericordia de Dios.

4) Desde comienzos del presente siglo estudia la teología protestante la idea que Jesús tuvo de su pasión y muerte, a la que según la teología liberal no habría atribuido ninguna importancia y alcance salvíficos (W. Wrede, A. von Harnack, J. Weiss), mientras que para otros pensadores seguidores

sin saber claramente cómo entendió Jesús su muerte. G. Friedrich sostiene, por el contrario, que al menos contó con una muerte violenta; y, en el sentir de M. Hengel y de P. Stuhlmacher, hasta le habría atribuido una relevancia salvífica. A partir de la Pascua, W. Pannenberg y E. Jüngel asignan a la pasión y muerte de Jesús una calificación soteriológica.

5) Los logros exegéticos y dogmáticos hablan en favor de una conexión indisoluble de la pasión y muerte de Jesús con su vida *y* resurrección. Pese a la discontinuidad entre el Jesús prepascual y el Cristo resucitado, también hay que ver la continuidad que media entre uno y otro, y que tiene su fundamento cristológico en la identidad de persona: el Jesús crucificado *es* el Cristo crucificado resucitado; y, en segundo lugar, sobre ese fundamento puede entenderse tal identidad también desde el plano soteriológico. La pro-existencia activa de Jesús, que puede demostrarse como un servicio por los hombres, es un estar comprometido con Dios, de modo que se le puede entender personalmente como el representante del reino de Dios en persona. Esa pro-existencia la ha mantenido Jesús con su muerte en la doble dirección (desde Dios y al servicio de los hombres; H. Schürmann). No obstante esa continuidad, la muerte de Jesús no es sólo un «epifenómeno de la pro-existencia», como tampoco la vida de Jesús es únicamente un preludio de su muerte, sino que posee valor salvífico propio. El corte de la última «hora» y lo cualitativamente nuevo de la muerte de Jesús no deben nivelarse. En la muerte de Jesús su pro-existencia se hace realidad definitiva para nosotros, que Dios confirma por su parte en su resurrección. Por ella la vida proexistente de Jesús *y* su muerte se demuestran *inequívocamente* como soteriológicas y vicarias y después de Pascua pueden expresarse con ayuda de fórmulas *hyper* (y sus equivalentes) y fundamentarse en Dios mismo con la idea del envío y con la encarnación.

Bibliografía. *a)* K. LEHMANN, *«Er wurde für uns gekreuzigt»*, ThQ 162 (1982) 298-317; J. KREMER, *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung*, Leipzig 1983; D. WIEDERKEHR, *Heilsgeschehen im Licht von Heilserfahrung*, en K.H. NEUFELD, L. ULLRICH (dirs.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Leipzig-Düsseldorf 1986, 167-192; *b)* H.U. v. BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969 = MySal III/2, 133-326; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Munich 1973; K. KERTELGE (dir.), *Der Tod Jesu*, QD 74, Friburgo de Brisg. 1976; D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1976; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1-2, Einsiedeln-Neukirchen 1980; F.G. UNTERGASSMAIR, *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu*, PaThSt 10, Paderborn 1980; G. FRIEDRICH, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT*, Neukirchen-Vluyn [2]1985; H. SCHÜRMANN, *«Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff*, ACra 17 (1985) 345-371; ídem, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo de Brisg. 1974; ídem, *Gottes Reich, Jesu Geschick*, Friburgo de Brisg. 1983; G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der ev. Theologie der Neuzeit*, Munich 1986; L. BOFF, *Jesucristo, el Liberador*, Sal Terrae, Santander [3]1985.

LOTHAR ULLRICH

PATERNIDAD DE DIOS. → Dios, → doctrina trinitaria, → hombre y mujer, → imagen del hombre, → Trinidad. La idea de una paternidad divina se encuentra en la historia de las religiones en el sentido de una relación originaria, al modo de una generación natural o de una solicitud al estilo del padre de familia. La confesión *cristiana* de Dios como padre omnipotente se funda en Cristo como el Hijo por antonomasia. Aquí la paternidad de Dios designa la propiedad teológico-trinitaria por la que la primera persona divina es «Padre de nuestro Señor Jesucristo».

1) La doctrina bíblica de la creación se opone a la idea de una conexión natural entre Dios y criatura alguna debida a la generación; así, el rey no es «hijo de Dios» por descendencia sino por la entronización (Sal 2; 45; 89). Pero el AT sí que conoce una relación paternal de Dios que se funda en su solicitud libre y amorosa por su pueblo, estando por lo mismo en conexión estrecha con su acción electiva. El mensaje de Jesús se mueve en esa línea. Pero, por otra parte, el NT plantea el contenido de la paternidad divina sobre una base radicalmente nueva, al designar con ese concepto la posición única y exclusiva de Jesús respecto de Dios y al explicar su fundamento último. Concretamente la paternidad divina es ante todo una relación con su Hijo, que —como interpretará más tarde la teología las afirmaciones del NT sobre la preexistencia— pertenece al ser mismo de Dios. Con lo cual la paternidad divina ya no se explica primordialmente desde la analogía con la paternidad humana, sino a la inversa: «toda» paternidad tiene su origen en Dios (Ef 3,15): la paternidad, que se fundamenta en la relación trinitaria entre Padre e Hijo, se amplía soteriológicamente cuando la creación, que ha sido creada a imagen del Hijo, participa de la filiación de Cristo (Rom 8,29). En la analogía que parte del hombre la Sagrada Escritura conoce, junto a las afirmaciones sobre la paternidad de Dios, las que le atribuyen una *maternidad*, asemejándolo a una madre que amamanta (Is 49,15), que muestra una solicitud y ternura maternas a su pueblo (Os 11,1-4), que consuela (Is 66,13), y hasta aparece como una comadrona (Is 66,9).

2) La teología oriental de forma generalizada y en Occidente de manera especial Ricardo de S. Víctor y Buenaventura explican extensamente las relaciones intratrinitarias en el sentido de que la ausencia de principio del Padre incluye al Hijo y al Espíritu que proceden de él. La imagen de Dios como padre ha favorecido las representaciones de Dios como varón, aunque fue mérito de la teología intrabíblica excluir de Dios todos los rasgos sexuales. Al presente la teología feminista intenta dar batalla a tales representaciones con todos sus efectos.

3) Para la paternidad divina en el sentido teológico trinitario, → doctrina trinitaria. En recientes declaraciones del magisterio eclesiástico también se habla con cautela de la «maternidad» de Dios (Juan Pablo I).

4) La confesión de Dios como Padre en la fundamentación cristológica de la paternidad divina aúna hoy a todos los cristianos.

5) La teología no puede renunciar a la relación trinitaria y creacionista de Dios, expresada con el modelo de la paternidad divina, tanto en sus pro

cesos vitales como hacia fuera. Pero hoy, más que nunca, ha de referirse al hecho de que se elimina una paternidad humana como imagen y modelo de las relaciones interhumanas cuando con ella pretenden sancionarse relaciones sociales distorsionadas y pervertidas en cualquier orden de cosas. La paternidad de Dios no tiene analogía alguna con la sexualidad de la paternidad humana (ni tampoco en las consiguientes ideas patriarcales); es más bien una imagen del amor total y radical de Dios que, dentro de las relaciones humanas, se configura tanto en la maternidad como en la paternidad.

Bibliografía. *a* y *c)* J. ALFARO, *Gott*, en HThG I, 596-605; *b)* K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos* I, 93-166; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Maguncia 1982, 171-198, 322-383.

WILHELM BREUNING

PAZ. → Salvación. Existe una estrecha conexión histórica entre los conceptos de paz, libertad y alegría. (En el ámbito germánico la conexión es incluso lingüística: *Friede-Freiheit-Freude*.) Esto apunta a la amplia relevancia originaria de la paz. Hoy significa lo contrario de la guerra y la discordia en el ámbito social y político, y también el sentimiento subjetivo de tranquilidad, distensión y satisfacción. El significado más originario abarca todos los campos de la vida. Paz significa el conjunto de condiciones de vida en que puede darse una existencia y una convivencia humanas en todos los aspectos. Teológicamente la paz en ese sentido es un don de Dios. Y así la paz se trueca en el compendio de la salvación.

1) El significado amplio de paz se encuentra sobre todo en el *šalom* del AT, que puede adoptar las concreciones más diversas y que por ello pudo convertirse en el saludo más frecuente de los judíos. De ahí que no sea posible una separación exacta entre lo profano y lo religioso. La prosperidad humana depende de las relaciones con Yahveh y de su alianza con su pueblo Israel (por ej., Lev 26,3-13). Como Israel ha quebrantado la alianza, también ha destruido su paz y el orden que hacía prosperar su vida (Jer 6,14). En los profetas, la paz pasa a ser el objeto de la esperanza escatológica sobre la lealtad de Yahveh a la alianza (Ez 34,25-31, como ejemplo). Con esa esperanza conecta el NT al reconocer en Jesús al portador de la paz escatológica (Lc 19,38). El saludo mutuo de paz entre los cristianos expresa a la vez la paz con Dios, experimentada por la fe en Cristo (Rom 5,1), la disposición a vivir entre sí en paz (Rom 12,18) y la esperanza en la paz definitiva del reino de Dios (Rom 15,13; Heb 12,14).

2) En el curso de la historia de la teología el concepto de paz se ha estrechado y dividido. Por influencia de la filosofía estoica se elaboró el concepto de la paz anímica, consistente en la conciencia tranquila del hombre en armonía con la voluntad de Dios e inmune a los trastornos de la paz exterior en el mundo. La terminación del período de persecuciones por obra

de Constantino otorgó un peso teológico a la paz entre Iglesia y sociedad. En los disturbios de las invasiones de los pueblos nórdicos y más tarde en las guerras civiles de los señores feudales dentro del imperio el concepto de paz pasó a significar fundamentalmente lo contrario de la guerra. Después que en el siglo pasado volviera a ganar en importancia la paz subjetiva del alma frente al frío racionalismo, hoy se ha profanado en gran medida el significado subjetivo y cada uno quiere tener su paz. Tras la experiencia de las dos guerras mundiales y frente a la carrera armamentista con armas de aniquilación total el concepto de paz adquiere relevancia teológica contra la guerra y la violencia.

3) Existen por ello declaraciones oficiales de la Iglesia sobre la paz, sobre todo en conexión con la guerra y la violencia (encíclica *Pacem in terris*, 1963; GS 77-82). El Vaticano II brinda, además, unos planteamientos para una teología de la paz en el sentido bíblico amplio (LG 78; cf. 83-90).

4) La discusión mundial en torno a la paz ha hecho que las comunidades cristianas separadas se acerquen en el diálogo ecuménico, pues se sienten llamadas a su común tarea de dar testimonio del mensaje de paz del evangelio frente al mundo mediante la comunión de una paz viva.

5) La amenaza hoy ya de proporciones mundiales con el empleo de la energía atómica es algo que afecta a la supervivencia de la humanidad en general. Alcanza al hombre en todos los ámbitos de la vida y por ello produce una angustia existencial. En esta situación vuelve a ocupar el primer plano el vasto sentido originario de la paz y puede desarrollarse teológicamente como paz con Dios bajo los aspectos cristiano-eclesial, sociopolítico, subjetivo-emocional y escatológico. Hay que evitar, sin embargo, cualquier derivación monocausal, porque conlleva el peligro de recortar el vasto mensaje de paz del evangelio.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Der Friede Gottes und der Friede der Welt*, en *Schriften* VIII, 689-707; *b)* A. HOLLERBACH, H. MAIER (dirs.), *Christlicher Friede und Weltfriede*, Paderborn 1971.

GEORG LANGEMEYER

PECADO HEREDITARIO. → Bautismo, → estado originario, → pecado y culpa, → redención y liberación. El concepto de pecado hereditario (que no corresponde exactamente a la expresión latina *peccatum originale*, «pecado original», o pecado de origen) indica el estado deficiente general en que cada hombre ha incurrido desde el comienzo de su especie por causa del pecado humano.

1) El relato yahvista de la creación, redactado en el contexto de la crisis salomónica de la religión de Yahveh, expresa en varios relatos la conciencia de una condición pecaminosa generalizada: la manducación por parte de la primera pareja humana del fruto del árbol del conocimiento que Dios se

había reservado, una desobediencia al precepto divino (Gén 3,1-24: Adán aparece como una personalidad colectiva); el fratricidio, por el que una emulación natural y sana desemboca en una demasía malvada (Gén 4,1-16); el emparejamiento de los «hijos de Dios» y las hijas de los hombres, al que sigue un incremento de la maldad sobre la tierra (Gén 6,1-7); la construcción de la torre como un acto de orgullo en el campo de la capacidad técnica (Gén 11,1-9). En todos esos episodios aparecen, como notas del acto pecaminoso típico de los comienzos, el alejamiento de Dios (y por tanto, de la fuente de la vida), la apropiación codiciosa de un bien que procede de Dios (cf. Job 15,8), la negativa a obedecer el mandato divino, el establecimiento incondicional de los propios intereses hasta la propia divinización sin tener en cuenta los límites convenientes a la criatura. Hablar de una «caída» o «falta» del hombre por debilidad o bajo la presión del destino parece poco apropiado para indicar el «pecado de origen», que es un acto consciente y libremente querido. Ciertos aspectos de la teología del pecado hereditario, como la corrupción radical de la naturaleza humana, la transmisión biológico-hereditaria de la culpa, quedan fuera del campo visual del autor yahvista, que tampoco define la muerte física como castigo por el «pecado hereditario». Cierto que Dios amenaza con la pena de muerte, mas no la ejecuta (Gén 2,17). La muerte sigue siendo aquí, como en el resto del AT, un condicionamiento natural del arco de la vida. Las palabras del Sal 51,7: «He nacido en culpa, y en pecado me concibió mi madre», apuntan sólo de forma muy lejana a la realidad que indicamos con la locución de «pecado hereditario».

En el NT Pablo presenta el pecado como un tinglado de poder al que llama *hamartia*. Éste «domina» (Rom 5,21; 6,12ss) en la humanidad desde «Adán»; por él una forma muy concreta de muerte física «llegó a todos los hombres, porque todos pecaron» (Rom 5,12) y todos quedaron afectados solidariamente por un conjunto de hechos. La *hamartia* es el poder que enajena al mundo de los modos propios de su condición de criatura y lo somete a la caducidad (Rom 8,20), sacudiendo también a la naturaleza (Rom 8,19-21), y da origen a la forma típica entre los gentiles de divinización y adoración de la criatura «en lugar del creador» (Rom 1,23.25) y entre los judíos a la forma típica del gloriarse satisfecho de sí mismo con la Ley (Rom 2,20-24). Pero quedan fuera del pensamiento paulino conceptos como «culpa heredada», «castigo hereditario», «muerte hereditaria», «condenación», «naturaleza humana radicalmente corrompida». Lo verdaderamente decisivo es que al estado de la humanidad contrario a Dios contribuye «un hombre», Adán, como contribuyen todos los hombres, y que el pecado y las secuelas del pecado se amontonan en cierto modo para gravar su existencia. Contra ese poder interviene el superpoder de Dios, que nos ha amado «cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5,8) y ha convertido en nuestro reconciliador a Jesucristo (Rom 5,8-11; 2Cor 5,19s), en la «figura de carne de pecado» (Rom 8,3), de tal modo que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (Rom 5,20). También la tradición joánica conoce el poder del

pecado en el mundo (Jn 8,44; 1Jn 1,7; 4,7-15.17); pero, según esta tradición, el hombre sólo es malo por sus actos, no por naturaleza.

2) En la patrística habla Cipriano de una «culpa ajena», refiriéndose a los niños pequeños, culpa que ha de ser borrada por el bautismo (*Ep. 64*, 5). Gran influencia tuvo la falsa traducción de Rom 5,12 en la *Vulgata* latina (griego: *eph' ho pantes hemarton* = *porque* todos pecaron; *Vulgata*: *in quo omnes peccaverunt* = en el cual [Adán] todos han pecado). Así, Ambrosio, partiendo del principio del derecho romano de que la conducta del cabeza de familia determina la situación jurídica de toda la familia, supone una implantación anticipada y solidaria del pecado adánico a través de todos sus descendientes: «lapsus sum in Adam..., mortuus sum in Adam» (*De excessu fratris* 2,6). La huella de Agustín es determinante en la doctrina del pecado original, que según él se transmite por el acto de la generación, ligado al placer; con ello todos los hombres son culpables y pecadores reos de condenación (cf. *De pecc. et rem.* I, 9-15). Contra los pelagianos, que consideraban inocentes a los recién nacidos, insiste Agustín en su condición pecadora hereditaria, tal como manifiesta su concupiscencia (ibíd. II, 4; *C. Iul.* II, 3,5); manchados por la «culpa paterna» (*op. imp.* I, 48), pertenecen a la «masa condenada» (*Ep.186*, 6,16; *De corr. et gratia* 7,12). Su única salvación está en el bautismo. El problema de la salvación de los pueblos no cristianos le preocupa poco al pensador Agustín. En la edad media Tomás de Aquino expone la doctrina del pecado original distinguiendo un elemento formal (ausencia de la justicia original) y otro material (concupiscencia mala; *S. th.* I-II, 82,3). La patrística oriental no ha desarrollado una teología del pecado hereditario.

3) El magisterio oficial ha recogido muchos —aunque no todos— elementos de la teoría agustiniana. El sínodo de Cartago (418) rechazó las siguientes opiniones: *a)* La muerte de Adán nada tuvo que ver con un castigo por sus pecados (Dz 101, DS 222). *b)* Los recién nacidos no tienen ningún pecado de origen y no necesitan el bautismo para el perdón de los pecados (Dz 102, DS 223). *c)* Los santos están sin pecado (Dz 106, DS 228). Positivamente, enseñó que la gracia es una ayuda indispensable para evitar los pecados y para cumplir los mandamientos (Dz 103-105s, DS 225-227). Según el concilio de Orange (529), la voluntad salvífica de Dios es determinante.

En respuesta a la teología de M. Lutero (→ 4) enseña el concilio de Trento que «toda la persona de Adán», por la ofensa de prevaricación, «fue mudada en peor», según el cuerpo y el alma, habiendo perdido en concreto la santidad y justicia queridas por Dios (Dz 788, DS 1511s). Con ello infligió también daños a su posteridad, sobre todo cuando surge el pecado que es la «muerte del alma» (Dz 789, DS 1512). Sólo el único mediador, Cristo, puede superar ese estado de cosas (Dz 790, DS 1513). El pecado hereditario se transmite «por propagación, no por imitación» (ibíd.), está como propio en cada uno y se borra por el bautismo (Dz 791, DS 1514). Hace además hincapié en que la concupiscencia «procede del pecado y al pecado inclina».

pero no es verdadera y propiamente pecado (Dz 792, DS 1515); el libre albedrío «no se perdió ni ha desaparecido» (Dz 815, DS 1555), simplemente «se ha debilitado» (Dz 793, DS 1521). El Vaticano II propone una doctrina matizada del pecado hereditario, viendo la «corrupción del corazón» en la falta de la «necesaria orientación última» de la existencia (GS 11) y en la propensión a entenderla unilateralmente desde el plano científico y técnico (GS 36).

4) En el sentir de Lutero el pecado hereditario corrompe por completo la naturaleza humana (cf. CA 2). Y como priva del libre albedrío (WA 18,635.670), el hombre tiene que desesperar de sus propias fuerzas (WA 43,178s; cf. WA 1,183). Pecado hereditario y concupiscencia se identifican.

5) Cualquier teología acerca del pecado hereditario deberá ser consciente de que el concepto en cuestión contiene dos *analogías*: dicho pecado se equipara con el *pecado* en tanto que acto pecaminoso, por cuanto que uno y otro contienen el elemento de la lejanía de Dios, y se equipara con una *herencia* para indicar que se trata de una raíz con la que conectan todos los hombres que vienen al mundo. Otras analogías aclaran hoy lo que se quiere decir, como alienación, decaimiento, alejamiento de lo que nos es propio. En el fondo late la experiencia objetiva: todos los hombres propenden desde su infancia al → mal; cada acto malo posee un carácter solidario y comunicativo; de continuo surgen entre los hombres conexiones y contextos de culpabilidad. En el concepto teológico del estado originario como estado del ser humano sano se precisa más el contenido real del pecado hereditario. La teología dogmática actual se distancia resueltamente de las teorías de Agustín. Y acentúa también el hecho de una pecaminosidad general, así como, reclamándose al Vaticano II (LG 16; NA 2), destaca el vasto plan salvífico de Dios, junto con la responsabilidad humana, cuyos supuestos psicológicos y sociológicos se conocen mejor (la disensión radical del hombre, su egoísmo colectivo, el desordenado amor de sí mismo; cf. también aquí Vaticano II, GS 8, 13, 37). Se tiene conciencia igualmente de las secuelas sociales del pecado. Falta todavía una síntesis, que deberá buscarse sobre la base de una antropología teológica a medio camino entre el pesimismo y un optimismo ingenuo.

Bibliografía. *a)* L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, 91-102; A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986; *c)* J. DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommen*, Colonia 1962; J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Friburgo de Brisg. 1968; K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Friburgo de Brisg. 1970; K. RAHNER, *Die Sünde Adams*, en *Schriften* IX, 259-275; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, parte 2, Herder, Barcelona 1980; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer. Röm 1-5*, Colonia-Neukirchen-Vluyn 1978.

ALEXANDRE GANOCZY

PECADO Y CULPA. → Muerte, → penitencia, → penitencia (sacramento de la), → salvación. Pecado y culpa designan en la teología la rebelión intencionada contra la voluntad de Dios, de modo que el pecado comporta un acto (*hacer* o cometer pecado), mientras que la culpa señala la relación con el actuante (*tener* pecado). Tanto uno como otra suponen conocimiento y una decisión libre. La culpa tiene, además, un sentido puramente antropológico, como es, por ej., la responsabilidad por una transgresión jurídica, la violación de una norma vigente (de ahí el sentimiento de culpa).

1) El AT conoce muchas palabras para designar el pecado. Pero todavía no distingue entre transgresión intencionada de una norma y violación inadvertida, ni tampoco distingue entre pecado y castigo o secuela respecto del pueblo, por ejemplo, o de los descendientes. El AT contempla el pecado y la culpa en conexión con la historia de Israel; pero tanto el pecado como la culpa se enjuician permanentemente desde la perspectiva teológica. Constituyen un ataque a la elección de Israel y a la alianza divina, aunque se refieran en concreto a los semejantes o a determinadas cosas. En el judaísmo se forja el convencimiento de que todos los hombres pecan o debido a un instinto malo, que opera en el hombre desde su nacimiento, o a causa de unos poderes demoníacos que dominan esta era del mundo, este eón (apocalíptica).

Según el testimonio de los Evangelios también Jesús ha visto a todos los hombres como pecadores que tienen necesidad de convertirse a la voluntad y el querer de Dios. Pecado y culpa culminan en el orgullo de creer que no se tiene necesidad de conversión (Mt 23,28). Una reflexión sobre pecado y culpa se encuentra tanto en Pablo como en Juan, y para ambos se trata de algo funesto, ya sea como potencia pecaminosa en el hombre (Pablo), ya como pecado en el mundo (Juan) y como acto de la voluntad libre. Nadie puede, sin la misericordia y ayuda de Dios, escapar del dominio del pecado y de la culpa.

2) En la historia de la teología pecado y culpa van estrechamente unidos a la interpretación que se hace de la gracia y de la redención por Cristo. En principio cabe decir que los padres de la Iglesia griegos entienden pecado y culpa desde la perspectiva de la economía salvífica; es decir, desde el plan salvífico y eterno de Dios. Pecado y culpa son una enfermedad de la voluntad humana frente a la acción salvadora y sanante de Dios. Sólo la incredulidad obstinada es un pecado de muerte, ya que se cierra definitivamente a esa acción sanante. Por el contrario, los padres latinos intentaron entender el pecado y la culpa más bien mediante conceptos jurídicos. Representan una injusticia contra Dios, que destruye la relación salvífica con el mismo Dios. Tal relación únicamente Dios puede restablecerla. Toda rebelión libre y grave contra el mandamiento de Dios desencadena por sí misma la muerte y la condenación. Desde esa perspectiva la escolástica medieval elaboró la distinción entre pecado mortal y pecado venial; dicho de otro modo, entre pecado que separa de Dios y el que pone en peligro o debilita esa relación salvífica con el creador. Típica de esa teología occidental es la concentración

en las relaciones individuales de cada uno con Dios y en el grado de culpa consiguiente.

3) Este punto de vista lo refrendó el magisterio eclesiástico en contra de los reformadores protestantes (Dz 899, 808; DS 1680-1682, 1544). Sin embargo el concilio Vaticano II ha hecho especial hincapié en la dimensión social del pecado y de la culpa frente a esa orientación individualista (SC 109; LG 11; GS 25).

4) En la concepción del pecado y de la culpa persisten todavía hoy diferencias entre católicos, protestantes y ortodoxos, las cuales se dejan sentir de forma evidente en las distintas prácticas penitenciales de unos y otros. En principio la doctrina protestante del pecado sigue siendo más individualista que la doctrina católica, puesto que sin más hace responsable a cada uno de su pecado delante de Dios. De ahí que la teología ortodoxa pueda servir de estímulo a las dos concepciones occidentales para repensar las conexiones y ligaduras sociales y cósmicas de los hombres en el pecado y la culpa.

5) La experiencia y conocimiento actuales de que lo inhumano sólo conserva su carácter numinoso y amenazador precisamente por el encadenamiento psicosocial, que, por una parte, se objetiva en unas estructuras supraindividuales y, por otra, condiciona de antemano las estructuras de la psicología profunda, es un hecho que ha ido cambiando también poco a poco la misma concepción teológica del pecado y de la culpa. Tal experiencia y conocimiento hace posible una nueva comprensión de lo que hay de infausto y demoníaco en esas realidades y permite comprender en su alcance teológico las inhumanidades del individuo que a menudo aparecen como demasiado humanas. Porque el mero hecho de que eso demasiado humano entre de alguna manera en el entramado de la cadena inhumana supraindividual deja patente que está en contradicción con la voluntad salvífica de Dios y con su amor al hombre. Y con ello se pone también de manifiesto que el perdón y superación del pecado y la culpa sólo son posibles en otro encadenamiento, a saber: en la comunión cristiana vivida de un modo práctico (Iglesia), que a su vez interviene en el mundo cambiándolo. La teología del pecado se convierte así también en la crítica a cualquier transposición de la culpa a un chivo expiatorio y a cualquier tipo de huida del mundo malo de los «otros» a la interioridad individual.

Bibliografía. *a)* B.G. LANGEMEYER, *Das Schuldbewusstsein des heutigen Menschen und seine Bedeutung fur die Theologie*, en B.G. LANGEMEYER, K. WITTSTADT (dirs.), *Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit*, Würzburgo 1979, 121-130; *b)* E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I-II, Paderborn 1977.

GEORG LANGEMEYER

PENITENCIA. → Arrepentimiento, → pecado y culpa, → penitencia (sacramento de la). La penitencia, entendida como forma y actitud de vida, como virtud, es la separación del pecado y la vuelta a Dios y a lo que él quiere por parte del hombre, decisión sostenida a su vez por la generosidad y la gracia divinas. Su núcleo central es el arrepentimiento. La penitencia se convierte en un hecho por vía extrasacramental y por la sacramental, no reduciéndose esta última a sólo el sacramento de la penitencia, el → bautismo y la → unción de los enfermos, sino dándose también en la → eucaristía.

1) La separación efectiva del pecado y la vuelta a Dios o conversión la expresa el AT con el concepto de penitencia, que al principio fue sobre todo una práctica ritual y de culto (cf., por ej., Jl 1,13s). Ahí precisamente aparecen con claridad el pecado y la penitencia como realidades que afectan a la comunidad y a todo el pueblo. Frente al peligro de una exteriorización cultual-ritual de la penitencia, los profetas predican insistentemente la necesidad de una conversión interior (cf. Jl 2,13), que ha de hacerse patente en las obras de amor al prójimo (cf. Is 58,5-7). Pese a toda la colaboración del hombre, la penitencia no es un logro suyo, sino un don que Dios otorga por gracia (cf. Is 44,22).

En el NT aparece el contenido de la penitencia esencialmente bajo el concepto de *metanoia* (literalmente «cambio de manera de pensar»), indicando la reorientación que es don de Dios y afecta a todo el hombre, tiene un carácter de singularidad, aunque ciertamente ha de mantenerse a lo largo de toda la vida como una renovada ratificación y profundización de lo ocurrido una vez. Aunque, según los estudios exegéticos más recientes, en la predicación originaria de Jesús no había una invitación explícita a la *metanoia*, los textos centrales del NT sobre la penitencia, como Mc 1,15 y Act 2,38 reflejan perfectamente la intención de Jesús: la fe exigida por él en el reino de Dios, que llega con su persona, significaba de hecho una conversión. La vuelta a la gran oferta de Dios y el rechazo efectivo del pecado forman un todo, aunque tenga la preeminencia la aceptación de la generosidad de Dios condonadora de los pecados.

2) En la historia de la predicación y de la teología cristianas la penitencia tiene un importante papel. La palabra latina *paenitentia* o *poenitentia*, ligada al castigo, no pocas veces introduce en primer término el carácter de expiación y satisfacción: el orden de Dios, destruido por el pecado, ha de restablecerse mediante las obras de penitencia. Por lo demas, se discute si la penitencia es una virtud particular o sólo un nombre colectivo para indicar un lado decisivo de todas las virtudes. Tomás de Aquino ve en ella una virtud específica.

3) Las declaraciones del magisterio enfocan preferentemente el arrepentimiento como la pieza fundamental de la penitencia. En su carta apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (1984), Juan Pablo II ha referido la penitencia propiamente dicha y de un modo total a la vida cristiana.

4) Tambien para las Iglesias de la reforma es evidente que la fe en la promesa de Dios, con la que se nos otorga la justificacion y el perdón de los

pecados, pone al hombre en oposición al pecado. Sólo que aquí la fe es pura recepción, hasta el punto de que resulta difícil entender la penitencia como un rechazo activo del pecado. De todos modos, también para Lutero la gracia de la fe justificante es la que pone al hombre en el camino de una actuación nueva. Y así la diferencia con el concepto católico de la penitencia no es en forma alguna tan grande, con sólo que éste —de conformidad con lo mejor de su propia tradición— reconozca igualmente que el «obrar» humano de la penitencia es un puro don de gracia.

5) Lo que importa es el hecho de que la penitencia, en cuanto respuesta sostenida por la gracia a la generosidad misericordiosa de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo, no ha de verse como la condición que el hombre ha de cumplir para que Dios le perdone sus pecados. De conformidad con el testimonio del NT, es un acontecimiento singular de la conversión creyente a Dios, que sin embargo ha de mantenerse en la vida —y específicamente también en sus relaciones comunitarias— y ha de ahondarse de continuo. Más importante, sin embargo, que el énfasis del enfrentamiento y de la lucha con el pecado es subrayar la vuelta a Dios, que ha de renovarse continuamente, y que se puede concretar en la vuelta al prójimo. Con ello la penitencia puede realizarse de múltiples modos: en la aceptación creyente de la palabra de Dios, mediante la satisfacción, a través de las «obras» de amor al prójimo, en la oración, mediante la aceptación del sufrimiento impuesto, escuchando los consejos de los hermanos y con la superación de sí mismo y, finalmente, con el sacramento de la penitencia, que en ocasiones es indispensable.

Bibliografía. *a* y *c)* K. RAHNER, *Busse*, LThK^2 II, 816-818; H. VORGRIMLER, J. LELL, *Penitencia-perdón*, DCT II; *b)* O.H. PESCH, *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen*, MySal IV/2, 831-920, esp. 878-881; J. WERBICK, *Schulderfahrung und Busssakrament*, Maguncia 1985.

GÜNTER KOCH

PENITENCIA, SACRAMENTO DE LA. → Absolución, → arrepentimiento, → confesión de los pecados, → pecado y culpa, → penitencia. Es uno de los siete sacramentos de la Iglesia, en el que se da la penitencia de un modo sacramental, y en el que por lo mismo el hombre pecador se reconcilia con Dios, y a la vez con la Iglesia, obteniendo así el perdón de sus pecados.

1) Según el cuadro que traza el NT, Jesús personalmente perdonó pecados (cf. Mc 2,5; Mt 9,2) a la vez que llamaba a la penitencia, a una conversión total y a un cambio radical en la manera de pensar (cf. Mc 1,15). En la exposición de Mt, Jn y Pablo, según la conciencia de la Iglesia postpascual, la autoridad de Jesús de perdonar pecados había pasado a la comunidad cristiana y a sus representantes. En Mt 16,19 el Señor le promete a

Pedro la potestad de un atar y desatar que es también válido en el cielo. Lo mismo ocurre en Mt 18,18 respecto de toda la comunidad. Ahí (Mt 18,15-18) nos encontramos con una práctica penitencial del cristianismo primitivo dentro de la regla de la comunidad de Mt 18. Esa práctica penitencial, que conoce unos grados de corrección, termina en el peor de los casos con la expulsión del pecador de la comunidad, que tiene efectos vinculantes ante Dios, y que reconoce también la readmisión —el soltar—, con valor asimismo en la presencia de Dios. Una potestad similar se les promete a los discípulos en Jn 20,23: «Recibid al Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos.»

Semejante procedimiento penitencial nos consta también en las comunidades paulinas. Con ocasión de un caso de incesto Pablo exhorta a la comunidad: «¡Expulsad de entre vosotros al perverso!» (cf. 1Cor 5,9-13). Bajo la dirección diríamos que interna de Pablo la comunidad ha de emitir ese juicio de exclusión «y que ese hombre sea entregado a Satanás, para que se destruya lo puramente humano (su carne), y su espíritu sea salvo en el día del Señor» (cf. 1Cor 5,3-5). También aquí tiene la expulsión un carácter medicinal (cf. 2Cor 2,5-11): según la concepción neotestamentaria el pecador tiene que salvarse y reconciliarse, aunque esa esperanza no siempre aparezca plenamente clara. Un motivo, importante aun en el peor de los casos, es para el NT la preservación de la santidad de la comunidad, deteriorada por el pecador. Las raíces neotestamentarias de la penitencia tienen un fuerte sabor eclesial: el pecado, lo mismo que el perdón de los pecados, afectan a la comunidad en lo más profundo y la misma comunidad coopera activamente en la correspondiente práctica penitencial.

2) La historia del sacramento de la penitencia está marcada por cambios profundos y por un número extraordinario de variantes. Y sólo cabe trazar un esbozo esquemático de la misma. Es preciso distinguir ante todo la «penitencia eclesial canónica» de los tiempos antiguos de la «penitencia tarifaria» y de la confesión privada que se imponen desde el siglo VI. Y también hay que advertir que en las Iglesias orientales el sacramento de la penitencia presenta diferencias nada desdeñables con su desarrollo en Occidente. Desde Tertuliano, a finales del siglo II, tenemos testimonios fehacientes en favor de la penitencia canónica en la Iglesia, en la que seguía participando la comunidad, aunque las funciones decisivas se reservasen a los ministros eclesiásticos. Esa penitencia eclesial estaba prevista sólo para pecados extremadamente graves (apostasía, asesinato, adulterio), y se otorgaba una sola vez en la vida. A la confesión del pecado en presencia del obispo y, de manera general, ante toda la comunidad seguía un tiempo penitencial, a menudo muy largo, con imposiciones de duras penas que en determinadas circunstancias gravaban sobre el penitente de por vida. Terminado el período penitencial se daba la readmisión mediante la imposición de manos del obispo o de los presidentes de la comunidad. También ahí participaba la comunidad mediante la intercesión. Se tenía el convencimiento de

que la reconciliación con la Iglesia significaba la reconciliación con Dios, el perdón divino (*pax cum Ecclesia = pax cum Deo*). La dura praxis de la penitencia canónica condujo con el paso del tiempo a que la recepción del sacramento de la penitencia se retrasase hasta poco antes de la muerte. La llamada penitencia tarifaria, que pese a las resistencias pronto se impuso en toda la Iglesia occidental partiendo del ámbito irlandés y anglosajón, conoció la absolución repetida. En los libros penitenciales se establecían con toda exactitud las obras de satisfacción que en cada caso se le impondrían al penitente. En la realización de tales obras se mezclaron muchos abusos. En todo caso, de ese tipo de penitencia tarifaria se desarrolló el tipo de confesión privada que nosotros conocemos, en la cual las duras imposiciones penitenciales fueron sustituidas por otras más ligeras y ocultas. La confesión del pecado se convirtió en el acto decisivo del sacramento de la penitencia. En la Iglesia oriental desde finales del siglo IV se impuso, al lado de la penitencia canónica, la confesión individual hecha a un pastor de almas (por lo general monjes, pero no necesariamente sacerdotes). La discusión teológica de la escolástica sobre el sacramento de la penitencia se extendió, por ejemplo, a la cuestión de si la absolución del sacerdote era motivo de la eliminación de la culpa ante Dios. Tomás de Aquinó resolvió el problema afirmativamente, aunque recogiendo en su teoría la opinión antigua de la fuerza del arrepentimiento como borrador de los pecados: el verdadero arrepentimiento va unido al deseo del sacramento y como tal borra el pecado.

3) La teología de Tomás de Aquino entró en la doctrina de la Iglesia. El concilio de Florencia (*Decreto para los armenios*, de 1439) ve en los actos del penitente —arrepentimiento o contrición, confesión y satisfacción— una «cuasi materia», mientras que «la forma de este sacramento son las palabras de la absolución que profiere el sacerdote cuando dice: Yo te absuelvo» (Dz 699, DS 1323). Frente a los ataques (perfectamente matizados) de los reformadores del siglo XVI el concilio de Trento desarrolló, en 1551, una extensa «enseñanza sobre el sacramento de la penitencia», con 15 axiomas doctrinales (Dz 893*a*-901 y 911-925; DS 1667-1693 y 1701-1715) que habrían de tener una influencia decisiva para la posteridad. De relevancia singular son las afirmaciones siguientes, que reproducimos en forma abreviada:

— La penitencia es un sacramento instituido por Cristo y repetible (Dz 911, DS 1701).

— En la Iglesia existe el poder de remitir y retener los pecados (Dz 913, DS 1703).

— También el llamado arrepentimiento imperfecto, o atrición, dispone para la recepción de la gracia sacramental (Dz 915, DS 1705).

— La confesión sacramental ante el sacerdote es la única que responde al encargo de Cristo y «ha sido instituida por derecho divino» (canon 6; Dz 916, DS 1706).

— Es necesario «de derecho divino» decir individualmente en la confesión todos los pecados mortales (canon 7; Dz 917, DS 1707).

— Los cristianos están obligados una vez al año a confesar sus pecados mortales (Dz 918, DS 1708).

— La absolución sacramental del sacerdote es un verdadero acto judicial, y no un mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados han sido perdonados (Dz 919, DS 1709).

— Sólo los sacerdotes, incluso en estado de pecado mortal, tienen poder parar atar y desatar (Dz 920, DS 1710).

— Con la culpa no siempre se remite toda la pena delante de Dios (Dz 922, DS 1712).

En esta enseñanza se había ya perdido en buena parte la dimensión eclesial (social) del pecado y de la penitencia, dimensión que volverá a aparecer en el Vaticano II: «Los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de éste y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con caridad, con ejemplos y con oraciones, les ayuda en su conversión» (LG 11). La renovación del aspecto comunitario del pecado y del perdón la refleja también el nuevo *Ordo paenitentiae* de 1973, cuando, en la fórmula de la absolución y tras referirse al acto salvífico de Dios, se dice: «Por el ministerio de la Iglesia te otorgue el perdón y la paz. Así yo te absuelvo...» En dicho *Ordo* están previstas tres formas de celebrar la penitencia sacramental:

— Celebración de la reconciliación del individuo.

— Celebración de la reconciliación de varias personas con confesión y absolución individuales.

— Celebración de la reconciliación de varias personas con una confesión y una absolución generales. En este caso seguirá la confesión particular cuando se ofrezca la posibilidad de hacerlo.

En su carta apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, de 1984, Juan Pablo II ha refrendado ese *Ordo*, aunque exhortando muy severamente a que la forma tercera sólo se emplee de manera excepcional y en condiciones pastorales muy graves (a juicio de los obispos).

4) La actitud de los reformadores respecto del sacramento de la penitencia presenta variantes. No se le quiso otorgar el valor de verdadero sacramento, aunque Lutero conservase y practicase personalmente la confesión, que entendía como certificación de la gracia justificante y perdonadora de Dios a la confesión personal de los pecados, para la cual no se requería ninguna potestad especial. Esa forma de confesión particular se practica hoy de nuevo en muchos círculos protestantes. En el diálogo ecuménico habría que repensar en común la dimensión eclesial del pecado y de la remisión de los pecados.

Por parte católica habría que poner más de relieve el aspecto analógico del carácter judicial de la confesión: es una promesa autorizada de gracia y por lo mismo un efectivo «servicio de la Iglesia», que hace presente al Cristo perdonador de los pecados.

5) Es indiscutible que la institución de la confesión privada se halla hoy

en una grave crisis, que obedece a múltiples razones. Lo que la teología sistemática hace aquí, y ha de hacerlo aún más, es esto:

— Ordenar la confesión al carácter penitencial de la vida cristiana, rectamente entendido.

— La búsqueda de una síntesis entre el carácter privado y el eclesial de la reconciliación y la penitencia.

— Mostrar otras posibilidades de desarrollo de la confesión teniendo en cuenta el amplio abanico de sus formas de desarrollo histórico.

El perdón de los pecados y la reconciliación no se da sólo en el sacramento de la penitencia. Lo que en la vida de cada cristiano sucedió una vez fundamentalmente en el bautismo, la vuelta y conversión del hombre a Dios por obra de la gracia divina, tiene que llegar a ser una definición básica de la vida cristiana. Esa realización existencial del bautismo como acogida agradecida del perdón de Dios y de la reconciliación con los hermanos tiene muchas formas. Una muy útil, y necesaria en caso de pecado mortal, es la confesión. Cierto que el perdón de Dios se da de modo tan directo que es una respuesta de Dios a cada arrepentimiento «perfecto»; pero el aspecto social de todo pecado exige la participación de la Iglesia, posible a su vez de múltiples formas, y en caso de pecado mortal la de la confesión. Muchos teólogos ven en la paz con la Iglesia el signo eficaz (*sacramentum et res*) de la paz con Dios. Las definiciones del concilio de Trento apenas permiten ningún desarrollo importante fuera de la confesión auricular. Pero una hermenéutica adecuada tendrá en cuenta los propósitos apologéticos de ese concilio. En opinión de no pocos teólogos una confesión lo más concreta posible, pero común, podría satisfacer las exigencias del concilio y permitir así una verdadera celebración comunitaria de la confesión. A ello podrían contribuir las consideraciones pastorales.

Bibliografía. *a* y *c)* TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979, 187-219; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1989 (cap. sobre la penitencia); *b)* E. FEIFEL (dir.), *Busse, Busssakrament, Busspraxis,* Munich 1975; A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre,* Darmstadt 1979, 84-91; P.M. ZULEHNER, *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung,* Francfort 1979; J. WERBICK, *Schulderfahrung und Busssakrament,* Maguncia 1985.

GÜNTER KOCH

PERMISIÓN DE DIOS. → Mal, → males, → teodicea. La reflexión teológica sobre la permisión de Dios intenta conciliar en una síntesis comprensible la existencia de los actos malos en el mundo creado con la bondad y omnipotencia del creador. Parte del respeto de Dios al movimiento autónomo de las criaturas, y especialmente a la libertad de decisión del hombre. Aunque la naturaleza produce males físicos y el hombre obra el mal moral, y Dios lo permite (*permissio*), ello no impide que en el fondo y en definitiva Dios quiera lo contrario de todo eso, como son el bien y la salvación.

1) Sobre esta angustiosa cuestión la Biblia formula afirmaciones antitéticas, en las que da la preeminencia al aspecto moral del asunto. Por una parte insiste en que a Dios no le agrada la injusticia (Sal 5,5), que en principio ha creado al hombre capaz de obrar justamente (Ecl 7,29) y que no lo induce a tentación, de modo que Dios no se hace culpable de las malas obras que el hombre lleva a cabo (Sant 1,13). Por otra parte, el salmista le hace decir a Dios: «Entonces los arrojé en su propia obstinación, para que marcharan conforme a sus propios designios» (Sal 81,13); y Pablo se refiere a los gentiles diciendo que Dios los ha «entregado» a la impureza (cf. Rom 1,24-28).

Fuera de la promesa de que Dios sacará de los males físicos y del mal moral el bien y la salvación en el tiempo escatológico, aniquilando la muerte y el pecado, la Biblia no se ocupa nunca de forma sistemática de los diferentes modos en que se cumple la voluntad divina.

2) Entre los padres de la Iglesia lo hace Agustín con gran amplitud e insistencia, llegando, por ejemplo, a la conclusión de que Dios se comporta de tal modo respecto del hombre que muchas cosas, «de manera maravillosa e inefable, no suceden *sin* su voluntad, aun yendo *contra* su voluntad, pues que en modo alguno sucederían si él no lo permitiese (*sineret*)» (*Enchir.* XXVI, 100). Tomás de Aquino desarrolla y prolonga ese razonamiento y declara que es bueno el que Dios en determinados casos permita (*permittere*) las malas obras, y no impida la acción de quien así actúa y al que ya ha dado a conocer su prohibición de obrar de ese modo (cf. *S. th.* I, 19,9, r. ad 3; 12, r.; 48,2 ad 3). La aparente contradicción la resuelve el Aquinatense remitiendo a la totalidad del obrar divino.

3) El concilio de Trento rechazó y condenó la opinión de que Dios obra las malas obras «no sólo permisivamente sino propiamente y por sí», como habría sido, por ejemplo, la traición de Judas (Dz 816, DS 1556).

4) Los reformadores protestantes combatieron el razonamiento acerca de la permisión divina. Lutero atribuye a Dios, como única causa eficiente y universal, tanto el endurecimiento del corazón del faraón egipcio como el pecado de Judas, aunque agregando que Dios tiene firmemente en su mano ese pecado como el liberador (*De servo arbitrio:* WA 18,714s; cf. 616s). J. Calvino se niega a atribuir a Dios en cualquier acción humana el simple papel de la «permisión ociosa», y en tal sentido cita los textos de Is 45,7 y de Am 3,6, en los cuales se hace depender de la acción divina tanto la salud como la desgracia. En realidad, la voluntad de Dios está tan «oculta» como «multiple» es en su sabiduría (Ef 3,9s), y muchas de las cosas que aparecen como malas sólo lo son de hecho para nuestra vista miope. En efecto, nosotros nunca abarcamos toda la economía de la salvación, en la cual tanto el bien como el mal están al servicio de una meta última buena. Calvino expone la posibilidad de resolver en el plano cristológico la aporía que supone la permisión de Dios: «Si Cristo no hubiera sido crucificado con (el consentimiento de) la voluntad de Dios, ¿de dónde habría llegado nuestra redención?» (*Inst.* I, 18,3).

5) Una reflexión nueva sobre el tema, que se inspira tanto en J. Calvino como en K. Barth, es la que se encuentra en O. Weber, pensador que pretende aportar ciertamente una determinada comprensión del razonamiento acerca de la permisión divina; pero la imposible conciliación entre voluntad divina y voluntad humana, vistas como dos causas rivales, intenta superarla con una teología trinitaria. Dios no se da en modo alguno por satisfecho con permitir una y otra vez el mal moral con su respeto puntual a la libertad del hombre, sino que lo abarca con su omnipotencia, la cual de cara a la cruz y a la resurrección de su Hijo es inseparable de su gracia. El acto de la crucifixión contrario a Dios no responde en el Dios trino a un acto de ociosa contemplación y permisión, «sino a un acto de la voluntad libre, pero generosa en esa libertad, de la voluntad de Dios». En la crucifixión se muestra Dios «como el Señor que se toma a pecho a su criatura» (Weber, 492). Es ésta una idea con la que puede estar plenamente de acuerdo el teólogo dogmático católico.

Bibliografía. *a)* J. KONRAD, *Zulassung (permissio)*, RGG VI, 1939; *b)* L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona [7]1986, p. 91s; M. SCHMAUS, *Teología dogmática* I, 624-630 (Dios y el mal); H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neunkirchen [2]1958, 203s, 220-223; *c)* K. BARTH, KD III/3, 170, 188, 435s; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen-Vluyn [3]1964, 488-493.

ALEXANDRE GANOCZY

PERSONA. → Apropiaciones, → cristología, → personalidad del hombre, → personalidad en Dios, → personas en Dios, → Trinidad, → unión hipostática. Persona es un concepto analógico. En la doctrina cristiana acerca de Dios designa las tres realidades a las que compete por igual el ser o la naturaleza de Dios, pese a lo cual se diferencian entre sí por su origen específico y por su específico envío.

1) La base bíblica de esta doctrina son ciertas fórmulas explícitas (Mt 28,19; 2Cor 13,13) y la estructura general de la manifestación de Jesucristo, que se refiere al Padre y anuncia el envío del Espíritu. Con todo, no se puede hablar aún de una doctrina de fe clara y vinculante acerca de la triple personalidad que se da en Dios.

2) El concepto de persona lo incorporó a la teología cristiana Tertuliano (*Adv. Prax.* 6,1; 8; 18,2) con el propósito de esclarecer la idea cristiana de Dios (Trinidad, encarnación). Cuando los concilios ecuménicos de los siglos IV-V pretenden explicar el ser y la misión historicosalvífica del Hijo y del Espíritu en sus relaciones con el Padre, se impone el término «persona» frente a los equivalentes griegos de *prosopon* e *hypostasis*, controvertidos por entonces, y son los papas los que más recurren al término latino (Dz 143; DS 144, 284, 293, 295). En la teología trinitaria «persona» designa

únicamente las diferencias de Padre, Hijo y Espíritu Santo dentro de la única naturaleza divina. En la cristología, el término «persona» designa, desde Calcedonia (453; Dz 148, DS 302), la unidad en Cristo frente a la diferencia de las naturalezas divina y humana. El concepto teológico de persona no ha surgido de reflexiones filosóficas sobre un ser o «esencia» de Dios (entendida unívocamente), sino de las conclusiones que de la actuación historicosalvífica de Dios (Trinidad económica) se sacaron acerca de su ser personal.

Originariamente el concepto de persona tiene una función de defensa, sin que apenas se piense y precise en todas sus direcciones: la persona designaba a alguien, a cualquiera, al que se le atribuyen ciertas acciones. Sólo Boecio, y tras él los pensadores medievales, hicieron de «persona» un término filosófico, que también pudo aplicarse cada vez más al hombre. En la edad moderna el concepto antropológico de persona hizo que la concepción teológica originaria pasase a un segundo término, y hasta se contrapuso a la misma. En la filosofía moderna se vinculan a la persona la libertad y la disposición autónoma del hombre sobre sí mismo; persona es el centro activo del hombre. De este modo no sólo se levanta una oposición entre Dios y el hombre (autonomismo, individualismo), sino que se excluye la aplicación de persona a la Trinidad, ya que habría en Dios tres centros activos y se darían por lo mismo tres dioses (triteísmo). Todavía no se ha llevado a cabo la compaginación de la idea clásica y teológica de la persona con su interpretación moderna.

3) La historia de la teología pone de manifiesto cómo la «persona» ha sido de hecho una expresión terminológica irrenunciable para exponer los dogmas fundamentales cristianos de la Trinidad y de la cristología en el lenguaje del magisterio eclesiástico.

4) Efectivamente, el concepto de persona en su sentido clásico forma parte del depósito fundamental del pensamiento y del lenguaje comunes al cristianismo. Uno de los cometidos específicos del diálogo ecuménico sería el de aclarar y ahondar el significado de esa palabra frente al planteamiento que ha hecho del tema la filosofía moderna.

5) El intento de una explicación teológica sobre el trasfondo de la situación que representa la historia del dogma (→ 2) empieza con la cuestión del sentido que tiene el designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como personas divinas. La analogía con las relaciones familiares proporciona una primera prueba de la importancia de la relación entre la primera y la segunda personas divinas. Pero ya el NT rompe esa analogía, cuando pone al Espíritu Santo en una relación propia tanto con el Padre como con el Hijo, teniendo ante los ojos la analogía del espíritu como diferente de la materia, es decir, como principio de vida en el sentido más amplio. El Espíritu Santo es persona en la medida en que hace posible y real una comunicación. Pero semejante comunicación la experimenta el hombre, cuando se descubre como interlocutor de Dios; dicho de otro modo, cuando entiende su propio ser como persona frente al ser personal de alguien mayor y distinto que se

comunica y que lo fundamenta en su finitud humana, a la vez que en la transcendencia que le ha sido otorgada. La experiencia plantea la cuestión del interlocutor por el que se sabe puesto en libertad y dotado con una libertad propia. Tiene por consiguiente que entender su relación con Dios como interlocutor que está enfrente en una libertad infinita, a la vez que condicionada por lo finito, como una autodisposición absoluta y contingente. Así, pues, el hombre está llamado de forma originaria y constitutiva a una asociación, frente a la que debe tomar posiciones de un modo libre. Esa capacitación sólo puede vincularla a la realidad creada, aun sabiendo que la misma ha sido herida por el pecado y pervertida en su eficacia.

Sólo una redención y una nueva creación se la otorgan de nuevo y le dan la posibilidad de realizar también ahora plenamente, en la medida en que está en su mano. Esa vinculación historicosalvífica enfrenta al hombre, en el intento por comprenderse a sí mismo, con las verdades que están fuera de él y que de una manera especial se consideran como obra de Dios Padre y como obra de Dios Hijo, pero que a la vez han de entenderse como acción del Espíritu. Esto se le hace patente al hombre, cuando, de cara a su salvación, reconoce y acepta hasta qué punto no puede atribuirse a sí mismo las causas realmente eficientes de su propia conducta bajo este aspecto, sino que ha de interpretarlas como gracia. La aceptación de la oferta y llamada divinas, así como la propia respuesta a la promesa de la gracia de Dios, sólo pueden definirse como frutos del Espíritu que se nos ha dado y por el cual se derrama en nuestros corazones el amor de Dios (cf. Rom 5,5).

La asociación entre Dios y el hombre no es, por consiguiente, una relación secundaria, sino que se establece cuando el hombre es puesto por la libertad *absoluta* como una libertad *histórica*. Irremediablemente corre peligro, cuando el hombre se niega a la misma con el pecado; y es elevada a un nuevo plano mediante la encarnación del Hijo de Dios, con la cual queda superada hasta la ruina fatídica del pecado, y se le otorga al hombre como persona por el envío e inhabitación del Espíritu Santo.

El ser persona del hombre se distingue del ser persona de Dios, aunque es necesario sostener que tanto en un caso como en el otro se trata de un auténtico ser personal. La distinción pone de relieve que el ser personal se realiza de distintos modos y que no puede considerarse como un concepto universal de una forma esquemática y unívoca. Eso tiene consecuencias para el empleo de la palabra en su aplicación a Dios. Si persona designa la autonomía de la libertad que dispone de sí misma en una relacionalidad, quiere decirse que caben matices y aspectos diferentes, que siempre tienen en cuenta el lenguaje gráfico del NT y que hoy ayudan a ahondar las explicaciones poco satisfactorias de la doctrina clásica sobre la Trinidad. Según esta manera de ver las cosas, el Padre sería la autonomía básica de Dios, mientras que el Hijo es la libertad autodispositiva de ese Dios y el Espíritu expresa la relacionalidad concreta propia de ese Dios. La vinculación de los tres se da evidentemente de modo que no puede concebirse ningún elemento sin los otros dos, mientras que, por otra parte, a cada uno de los elementos le

corresponde una autonomía tan específica que no se puede considerar únicamente cual modo de ser. Tal vez cabría proponer en tal sentido la designación de «propiedad subjetiva», que desde luego no sustituye a los nombres bíblicos de Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero que los ilumina en su personalidad de cara a la reflexión actual, de manera que con tales nombres no se conecta ninguna concepción o representación falsa. En la medida en que se trata de propiedades, el ser personal de cada una de las personas divinas se realiza de una manera específica y propia, que se define por su posición en el conjunto del entramado relacional.

Esta manera de hablar tropieza con una dificultad, que arranca de la doctrina tradicional de que la *operatio ad extra*, la acción de Dios fuera de sí mismo, tiene que ser común a todas las personas divinas, y que los determinados aspectos de esa acción sólo de manera impropia se le pueden atribuir (por apropiación) a ésta o a la otra persona. A ese respecto se ha desarrollado una discusión, que hasta ahora no ha llegado a ningún resultado claro. Sí que debería quedar claro que la personalidad como tal de Dios sólo puede expresarse por el hecho de que el hombre experimenta, y en la medida en que lo realiza, como surgiendo de un *único* origen. A eso no se puede renunciar, tanto en razón del diálogo con la filosofía como a causa del diálogo con otras religiones monoteístas (judaísmo, islam), si bien es preciso subrayar que el lenguaje acerca de Dios como persona tiene a su vez un significado distinto que la designación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo con el concepto de persona. La apropiación o atribución de la creación al Padre, de la redención al Hijo y de la santificación al Espíritu Santo no podría hacer plena justicia a las verdades indicadas en el contexto intelectual moderno. Sólo serviría de base a un conocimiento impropio de las personas divinas, lo que no puede considerarse suficiente de cara al testimonio bíblico.

Una solución a esa dificultad la proporciona una reflexión más profunda sobre el rol del Espíritu Santo, que concreta la relacionalidad tanto de cara a la acción divina hacia fuera como de cara al ser intradivino; es decir, que en su persona realiza el carácter relacional de la relación entre Padre e Hijo, y también entre creador y criatura, redentor y redención, santificador por gracia y santificado (hombre/cristiano). Con ello se le atribuiría como propia la mediación al Espíritu en su calidad de persona (y no sólo como una asignación nominal), al igual que es propio del Padre el genuino ser origen. Ahora bien esa mediación y comunicación es lo que constituye la vida de Dios en las tres personas y la vida de Dios con el mundo con efectos siempre diferentes. Y, a la inversa, a partir de ahí también puede definirse la persona como la realidad autónoma que se realiza en la mediación espiritual, a la que aporta libertad y autodisposición. Pero el término clave de «mediación» incluye siempre una comunión y una cierta historia, que habría que definir con mayor precisión, como elementos inseparables del hecho y realidad de la mediación.

Bibliografía. M. MULLER, A. HALDER, *Persona*, SM V, 444-456; E. SIMONS, *Personalismo*, SM V, 456-465; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* I-IV, París 1966-1969; A. BRUNNER, *La personne incarnée*, París 1947; ídem, *Person und Begegnung*, Munich 1982; ídem, *Gnade*, Einsiedeln 1983.

KARL HEINZ NEUFELD

PERSONALIDAD DEL HOMBRE. → Comunión, → identidad, → imagen y semejanza de Dios, → persona, → personalidad en Dios, → personas en Dios. Por personalidad del hombre se entiende la singularidad de cada individuo humano, que descansa en el hecho de que el hombre se sabe distinto de todos los otros hombres y de todo lo demás, a la vez que toma posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad. Por consiguiente, en la personalidad entran, de una parte, la conciencia y la libertad y, de la otra, la relación con el resto de los seres y especialmente con otras personas. Es necesario distinguir entre la persona como disposición estructural que corresponde a cada hombre en virtud de su peculiaridad biopsíquica (→ hombre), y la personalidad como proceso y realización existencial. Por lo mismo, la personalidad es un concepto dinámico, una definición que tiene que hacerse realidad en el proceso de la vida humana.

1) En la Sagrada Escritura no aparece el concepto de persona en este sentido. En el NT persona designa el cuño y posición individual del hombre, de modo que puede decirse que «Dios no tiene acepción de persona» (Gál 2,6; Rom 2,11, etc.). Pero, de hecho, eso significa precisamente que Dios toma en serio a cada hombre en su singularidad y unicidad. La elección de Israel y la llamada a la salvación en Cristo se dirigen e interpelan al hombre en su responsabilidad propia e inalienable.

2) El concepto teológico de persona empieza a desarrollarse con la → doctrina trinitaria y con la → cristología, afianzándose con los concilios de la Iglesia antigua. Ese desarrollo es el que inspiró, a la vez que lastró, los esfuerzos de la escolástica por lograr la definición conceptual de la persona, pues se pensó que era necesario encontrar una definición esencial de la misma que conviniera tanto a las personas divinas como a la persona del hombre (→ analogía). Para ello partieron algunos preferentemente del «ser en sí» (subsistencia, autonomía), mientras que otros prefirieron el «estar en relación» (*relatio*, referencia a), como lo más destacado que constituye a un ser espiritual (*natura rationalis*) en persona.

Por el contrario, el concepto moderno de persona define la personalidad desde la conciencia humana a través de los elementos de autoposesión y autodeterminación que, como finitas y limitadas (por el tiempo y el mundo), están referidas a la conciencia divina absoluta (K. Rahner). El personalismo dialógico (como lo desarrollan, por ej., F. Ebner y M. Buber) corrige o completa ese concepto de la personalidad a través del elemento de la relación humana (relación yo-tú). El hombre se descubre como persona a

partir del otro; se convierte en persona mediante la relación con el semejante. Teológicamente, sin embargo, el concepto metafísico de persona, elaborado por la escolástica, conserva su importancia, por cuanto que el destino del hombre a convertirse en persona ante Dios y en comunidad y comunión con sus semejantes es algo que Dios mismo ha dado con la creación y que la gracia reclama.

3) La doctrina de la Iglesia fundamenta y explica la personalidad del hombre desde su creación como imagen y semejanza de Dios (GS 12) y desde su vocación a la salvación comunitaria (GS 24). De ahí que sea cometido capital de la Iglesia la «salvación de la persona humana» (GS 3), la «personalización» del hombre en el entramado cada vez más tupido de las conexiones sociales (GS 6).

4) La teología protestante opone de ordinario a la autocomprensión personal del hombre una definición puramente teológica de la personalidad a través de la palabra de Dios: sólo en tanto que interpelado por la palabra de Dios es el hombre persona. Pero esa misma teología se esfuerza también hoy por establecer una definición relacional y diferenciada entre el concepto teológico de la personalidad y el concepto antropológico.

5) En la teología actual el concepto de persona ha alcanzado una relevancia singular, por la que recorre y conecta todas las cuestiones particulares de la dogmática. Por lo demás, a los ojos de la teología política resulta sospechoso esquivar las dependencias sociales del hombre y de la teología y deslizarse hacia una reducción de la práctica cristiana a la interioridad o a la comunidad privada. Las teologías extraeuropeas (de la India, de África) descubren que las experiencias religiosas de sus culturas han merecido escasísima atención por parte de la teología personalista. A partir de la Sagrada Escritura se plantea la cuestión de si las afirmaciones sobre la unión (*unio*) con Dios o con Cristo y acerca de la unión con el Espíritu se toman lo suficientemente en serio cuando se presentan como una comunión (*communio*). Para las personas es esencial el que «está enfrente», pero no lo es para la unión. Y sigue siendo problemático si el concepto de personalidad puede integrar todas las dimensiones y todos los puntos de vista del ser humano, o si es una definición del hombre al lado de otras definiciones básicas (→ hombre, → individuo).

Bibliografía. *a)* J. AUER, *Person*, Ratisbona 1979; *c)* A. SCHWAN, B. WELTE (dirs.), *Person und Verantwortung*, Düsseldorf 1980.

GEORG LANGEMEYER

PERSONALIDAD EN DIOS. → Acción de Dios, → amor, → conocimiento divino, → doctrina trinitaria, → persona, → personas en Dios, → Trinidad. La personalidad en Dios designa ante todo la relación concreta de Padre, Hijo y Espíritu Santo en la Trinidad, y también el ser de Dios como

conocimiento y volición, en analogía con las características de la personalidad humana.

1) La Biblia no deja ninguna duda en el sentido de que el conocer y el querer son propios de Dios (por ej., Éx 33,19; Is 46,10). El NT, y de modo especial Rom 9-11, hace hincapié en la libertad absoluta de Dios.

2) El mejor modelo para entender la personalidad en Dios es el que ofrece la doctrina psicológica de Agustín en su exposición de la teología trinitaria (→ doctrina trinitaria, 2).

3) El Vaticano I enseña explícitamente que Dios es en sí perfecto y que ha creado el mundo libremente por amor (Dz 1782, DS 3001).

4) La convicción de que Dios tiene personalidad es común a toda la teología cristiana.

5) La personalidad en Dios es una idea sacada del conocimiento de la personalidad humana. En algunas concepciones panteístas modernas se le niega a Dios la personalidad, por entender que sólo puede referirse a una conducta contingente. Pero con ello se degradaría lo divino a una dinámica sorda y ciega para acabar negándolo. Así las cosas, el hombre como persona terminaría por ser mayor que un «dios» que no es dueño de sí mismo. Como quiera que sea, la personalidad de Dios es infinitamente mayor y absoluta; de ello deduce la fe que es un Dios capaz de gobernar con sabiduría y de conducir hacia su fin a la creación querida por él a pesar de su contingencia.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona [3]1984, 95-100; TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben*, Düsseldorf 1985, 95-99; *b)* J. AUER, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Ratisbona 1979; → Voluntad de Dios; *c)* Conc 13 (1977) 133-199.

WILHELM BREUNING

PERSONAS EN DIOS. → Doctrina trinitaria, → errores trinitarios, → persona, → personalidad del hombre, → personalidad en Dios, → Trinidad. La teología trinitaria habla de personas en Dios llamándolas Padre, Hijo y Espíritu Santo por cuanto que cada uno vive por entero la única vida divina, aunque se diferencian entre sí por sus mutuas relaciones según que transmiten o reciben la vida estrictamente (= numéricamente) *una*.

1) La realidad aneja a esa expresión conceptual está tomada de la revelación del NT, pero el concepto propiamente dicho no es bíblico.

2) El concepto de persona se remonta a la exégesis «prosopográfica», es decir, al hecho de que determinados textos escriturísticos se ponen en boca de Dios Padre, del Hijo o del Espíritu (hablan «desde la persona» del Padre, etc.). Detrás se encuentra probablemente el significado de «persona» derivado del culto etrusco a Fersu y que no era otro que *máscara*, a partir del cual se desarrollaron los de *rol, persona gramatical, individuo dotado de conoci-*

miento y voluntad. Tertuliano recoge la palabra para su teología reflexiva, designando con ella y desde una perspectiva antimonarquiana lo propio del Padre y del Hijo en la historia de la salvación *y* en la inmanencia divina. La palabra griega correspondiente es *prosopon;* pero la labor teológica se realiza con el concepto de *hypostasis.* Más tarde se mezclarán ambos conceptos. En el siglo IV se da un desarrollo decisivo: tras haber reservado la *esencia* para indicar la vida común a las personas divinas, hubo que hallar una palabra para indicar sus diferencias. Para ello emplearon los padres capadocios el concepto de *hypostasis* (persona), que entienden las diferencias como el modo en que la esencia (indiferenciada) se vive diferenciadamente en el dar y recibir intradivinos. Con lo cual conciben la persona siempre desde otra persona en Dios. Esa concepción la recoge y elabora Agustín, en el sentido de que las relaciones derivadas del hecho del origen permiten distinguir a las personas: el Padre es el *origen no originado* que engendra al Hijo y produce al Espíritu; el *Logos* es el *Hijo* en tanto que engendrado y asociado a la producción del Espíritu, y el *Espíritu* es producido desde el origen a través del Hijo. Tomás de Aquino compendia esa teología en la fórmula: las personas en Dios son *relaciones subsistentes* (= existentes en su referencia a una «mismidad»).

El concepto teológico de persona puede aplicarse en principio, además de a la teología trinitaria, a la cristología, la angelología y la antropología. Mas dada la connotación del «ser para sí», su valor clarificador resulta limitado precisamente en lo que atañe a la doctrina trinitaria.

3) El concepto de persona en la teología de la Trinidad no entra en los símbolos de la fe, pero fuera de ellos la recibe el magisterio como un lenguaje vinculante (DS, *Index systematicus* B, 2).

4) El concepto de personas en Dios no crea fricción alguna en el diálogo ecuménico.

5) De hecho hoy no se da ninguna discusión teológica al respecto, aunque, sobre todo K. Barth y K. Rahner, han llamado la atención sobre los puntos débiles (que ya viera Agustín) del concepto de *persona.* Como quiera que se define por el modelo de la personalidad humana (centro operativo consciente y libre como fundamento de la actuación cerrado en sí mismo), provoca casi de necesidad el malentendido triteísta (tres centros operativos divinos).

Rahner propone sustituirlo por el de «modo de subsistencia distinto», con lo que se aproxima al contenido de la *hypostasis* en el siglo IV. Pero se podrían superar mejor las dificultades entendiendo el concepto de persona fundamentalmente de un modo relacional: en la esencia de la personalidad entra el *amor* como referencia a otro. La suprema forma trinitaria de amor (y por ende la persona) podría demostrar, además, que en la personalidad humana entra esencialmente la referencia a Dios.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982, 347-354; *b)* A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm,* Friburgo de Brisg. ²1975, 283-300; B. STUDER,

Gott und unsere Erlösung in der alten Kirche, Düsseldorf 1985; c) H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, 152.

WILHELM BREUNING

PERTENENCIA A LA IGLESIA. → No cristianos. En el contexto de la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo la pertenencia a la Iglesia significa la «condición de miembro» de la misma, mientras que en el lenguaje del CIC equivale a «un fiel» (*christifidelis*).

1) En el NT para definir la pertenencia a la Iglesia se alude sobre todo a la fe y el bautismo (cf. Mc 16,16; Mt 28,19s; Act 6,7; 1Cor 12,13; Ef 1,13). La fe se configura en una confesión (cf. Rom 6,17; 1Tim 6,12). La vida efectiva con la comunidad aparecía como consecuencia de la pertenencia a la Iglesia (cf. Act 2; 4).

2) A una reflexión sistemática sobre el problema de la pertenencia a la Iglesia sólo se llegó en la época de los enfrentamientos con las Iglesias de la reforma protestante. Según R. Belarmino, son elementos constitutivos de la misma la confesión de la misma fe, la comunión de los mismos sacramentos y la subordinación a la jerarquía. Todo ello formaría la condición de miembro de la Iglesia. Y no pertenece a la Iglesia aquel que no lleva a cabo alguno de esos elementos. En el mejor de los casos estaría ordenado a la misma mediante un *desiderium* o *votum* del que no tiene conciencia clara (cf. *Disputationes de controversiis christianae fidei* III).

3) En su encíclica *Mystici corporis* (1943) el papa Pío XII describe la pertenencia a la Iglesia en términos parecidos a los de Belarmino (Dz 2286, DS 3802). La latente equiparación de Iglesia de Jesucristo con Iglesia romano-católica que ahí se advierte la deja de lado el Vaticano II (LG 8: la Iglesia no se identifica con la Iglesia romana, sino que «se realiza» en la misma —*subsistit*— de modo que también fuera de su entramado social existen elementos de santificación y de verdad); por ello se da una pertenencia escalonada y gradual a la Iglesia (LG 14; UR 3; cf. también CIC, cánones 204-206).

4) En las Iglesias de la reforma protestante se establece una distinción entre la pertenencia metajurídica a la Iglesia de Jesucristo y la condición jurídica de miembro de la Iglesia. Esta última equivale a la pertenencia a una comunidad humana y con una constitución jurídica y legal. En las Iglesias luteranas es el bautismo el que confiere la condición de miembro de la Iglesia de Cristo, mientras que en las Iglesias reformadas el bautismo apunta y remite a esa condición de miembro. La pertenencia jurídica a la Iglesia es una consecuencia del bautismo, aunque la condición de miembro se mantiene en una corporatividad de derecho humano. Con el cambio de residencia a la demarcación de otra Iglesia desaparece la condición anterior de miembro eclesial y se consigue una nueva. La distinción entre la condición de miembro de la Iglesia de Jesucristo y la pertenencia a la Iglesia como

corporación de derecho humano tiene como consecuencia el que a veces esta última no vaya ligada a la recepción del bautismo (por ej., en la Iglesia estatal sueca y en algunas Iglesias reformadas). Entre la Iglesia romano-católica (y asimismo las Iglesias ortodoxas), de una parte, y las Iglesias reformadas, de la otra, se discuten las condiciones que han de cumplirse para la recepción de una *communicatio in sacris* excepcional o regular por completo.

5) Son notables los problemas teológicos y pastorales que se derivan del hecho de que hoy en muchos países de la cristiandad difieran considerablemente el número de los bautizados y el número de los creyentes y participantes en la vida eclesial. Al concepto de pertenencia a la Iglesia en el sentido teológico y jurídico-canónico, se contrapone el de una «identificación parcial» con la Iglesia.

Bibliografía. *a)* J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 103-118; *b)* K. RAHNER, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII Mystici corporis Christi*, en *Escritos* II, 9-97; P. KRÄMER, *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, HkKR, 162-171; *c)* J. BEUMER, *Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. R. Bellarminus*, ThG 38 (1948) 243-257.

WERNER LÖSER

PNEUMATOLOGÍA. → Cristología, → doctrina de Dios. Es la disciplina dogmática que versa sobre la esencia y la acción del Espíritu Santo como tercera → persona divina.

1) El NT no conoce todavía una doctrina autónoma y completa del Espíritu Santo, aunque hay toda una serie de planteamientos dispersos en Jn (sobre todo cap. 14-16) y en Act, así como en las cartas de Pablo, que reflejan una concepción específica. Esos planteamientos están en conexión con otras afirmaciones sobre la acción de la voluntad salvífica de Dios, especialmente en la creación, la encarnación y la santificación.

2) Antes de trazar una historia del dogma hay que llamar la atención sobre la problemática del concepto de pneumatología. Como término teológico juega un cierto papel sólo desde hace apenas una generación; antes se utilizaba en la filosofía, aunque sobre un trasfondo teológico. En general, se llamaba pneumatología la doctrina sobre los ángeles y los demonios, refiriéndola en sentido restringido a la doctrina metafísica del alma cual substancia espiritual o a la doctrina psicológica de sus funciones espirituales. A partir de la ilustración y del idealismo alemán entra en crisis la pneumatología filosófica: su trasfondo teológico era en definitiva una doctrina gnóstica de ángeles y demonios, afectando también a los espíritus creados.

La pneumatología dogmática propiamente dicha se inicia como una reacción al denominado macedonianismo o pneumatomaquismo del siglo IV, que consideraba al Espíritu Santo como el ángel y criatura (*ktisma*)

más excelente o como un ser intermedio entre Dios y las criaturas. En contra de tales ideas se pronuncia el concilio de Constantinopla (381). Al igual que la herejía de los macedonianos, también la doctrina triteísta de Joaquín de Fiore († 1202) parece haber tenido orígenes gnósticos, atribuyendo al Espíritu Santo la última de las tres edades del mundo. No obstante, la condena de que esta doctrina fue objeto por parte del concilio IV de Letrán (1215) no dejó de ejercer una cierta influencia, que va desde los *fraticelli* franciscanos hasta el movimiento de los exaltados en la época de la reforma protestante (Th. Müntzer). La iluminación interior del hombre, que se interpretaba como una acción directa del Espíritu Santo, fue la clave de la fe en el Espíritu que siguió cultivando el movimiento baptista, pero que las Iglesias oficiales combatieron con tanta mayor energía cuanto que los mentados movimientos se mostraban contrarios a la jerarquía y a las instituciones. Mas, pese a la constante invocación al Espíritu Santo, tampoco esos grupos elaboraron una pneumatología propiamente dicha, ya que los movían otros intereses. Sin embargo, la filosofía del espíritu del idealismo alemán está en conexión efectiva con esa tradición, de modo que el proyecto de una pneumatología teológica no puede rehuir hoy el previo enfrentamiento con esa manera de pensar moderna y con su concepto del espíritu. Las aportaciones de S. Kierkegaard podrían tener especial relevancia en ese cometido, pero no proporcionan una solución satisfactoria, como tampoco lo hacen las propuestas de los teólogos de este siglo que a él se refieren. Al mismo tiempo resulta indispensable un esclarecimiento crítico del concepto, si quieren evitarse equívocos y malentendidos.

Precisamente en su aplicación al Espíritu Santo como tercera persona divina de la Trinidad exigiría el concepto de pneumatología un contenido representativo que pudiera expresarse de una manera inequívoca y que le diese un sentido inconfundible en el lenguaje de nuestro tiempo. Todo lo cual sigue siendo problemático mientras se siga utilizando el concepto sin un sentido crítico y se le siga cargando de nuevas valoraciones. Pero el examen indispensable nos enfrenta con dificultades a las que hoy se ve abocado el pensamiento teológico en general, como son las relaciones entre filosofía y teología, el papel que juegan el lenguaje, el planteamiento y el acceso a unas afirmaciones de contenido religioso cuyo núcleo representativo y real no puede considerarse a priori como algo evidente, que pueda poner en marcha lo que hay de diferente y de común en las denominaciones que también en la teología son las que únicamente hacen posible la reflexión, y que resulte indispensable. Así, pues, el concepto plantea dificultades que afectan a la realidad misma de la pneumatología. Y para su esclarecimiento no basta con remitirse sin más al concepto bíblico de espíritu y al concepto de Espíritu Santo tal como se da en la tradición cristiana, sin tener en cuenta los depósitos que ha ido dejando la historia y la concepción actual.

3) La doctrina de la Iglesia acerca del Espíritu Santo se ha ido formando en el enfrentamiento con las discrepancias heréticas (→ n.º 2); su base se

encuentra en el artículo III del Símbolo nicenoconstantinopolitano. A manera de esbozo proyecta el Vaticano II una pneumatología desde la perspectiva eclesiástica (cf. LG 27s, 12s, 15, 22, 39s, 44).

4) En el seno de las Iglesias cristianas son especialmente las comunidades surgidas de la tradición de la reforma protestante las que reclaman una reflexión pneumatológica. Ello podría ser ocasión de nuevas reflexiones sobre el tema por parte de toda la teología cristiana.

5) Hoy parece existir una unidad de criterio por lo que respecta al hecho de que la pneumatología no puede reducirse al papel de una disciplina teológica más, sino que debe constituir una dimensión que abarque toda la comprensión teológica. Habría que «llegar desde una pneumatología universal a la cristología» (K. Rahner, *Schriften* XIV, 56), para poder descubrir así el sentido de una pneumatología especial del Espíritu Santo.

Un impedimento para ello se deriva del hecho de que no es sola la pneumatología la que pretende ser la clave general de la teología. También quieren contar en esa función clave la teología ecuménica, la teología trinitaria, la teología política y la teología de la liberación. Toda verdad teológica se ha de entender y tiene que exponerse de un modo «pneumatológico». Pero, ¿qué quiere decir una visión no-pneumatológica de la teología cristiana en general? Al igual que ocurre con la fe, también la teología está vinculada necesariamente y por su misma esencia al Espíritu Santo, por cuanto que el conocimiento creyente sólo es posible «en el Espíritu», el cual es el único que permite decir «¡Jesús es el Señor!» (1Cor 12,3). Desde ese supuesto, la pneumatología sólo puede consistir y darse en la concienciación explícita de unos rasgos característicos de la teología que se han dado siempre.

Mas, ¿cómo se puede alcanzar semejante concienciación que haga justicia a la realidad? O, dicho con otras palabras, ¿cómo puede lograrse sin dejar de lado indebidamente el auténtico y específico contenido de una afirmación de fe, o incluso sin olvidarlo? Mediante la concienciación pneumatológica justamente ese contenido tendría que destacar de forma más clara y convincente. ¿Puede contribuir a ello un razonamiento temático complementario sobre el Espíritu Santo?

A la luz de esta dificultad la falta de un tratado pneumatológico, o el supuesto olvido de la pneumatología en la fe y en la teología, aparece no tanto como una deficiencia, o como un accidente desgraciado, cuanto como un hecho condicionado al menos hasta cierto punto por la realidad misma, y como un hecho que como tal tiene una significación positiva. La Sagrada Escritura, los símbolos de la fe y la teología conocen sin duda algunas afirmaciones sobre el Espíritu Santo, aunque en conexión aparentemente indisoluble con otras verdades salvíficas; pero en cualquier caso mantienen su propio carácter, que hace problemática la tentativa de su compilación y transformación en una doctrina sistemática sobre el Espíritu Santo. Según los testimonios de la revelación y de la fe se puede reconocer al Espíritu de Dios fundamentalmente en determinados efectos, que han de contemplarse

en su relevancia y conexión directa con la salvación y que hay que valorar adecuadamente en un estudio sobre el Espíritu Santo. Por su naturaleza, el Espíritu Santo es mediador, que permanece estrechamente relacionado con el «de dónde» y el «a dónde» de su mediación (cf. Jn 16,13s), y que por lo mismo sólo parece poder expresarse allí donde se contemplan adecuadamente los hechos salvíficos y el ser de Dios. El que, sin embargo, se les otorgue mayor valor del que se les presta habitualmente como realidad y acción del Espíritu de Dios, es propósito legítimo de una pneumatología posible. Y tendrá tanta mayor importancia y valor tanto más duradero cuanto con mayor seriedad asuma las dificultades específicas y cuanto de forma más convincente sepa resolverlas.

Bibliografía. *a)* H. MÜHLEN, *Pneumatologie,* en H. KRÜGER y otros (dirs.), *Ökumene-Lexikon,* Francfort [2]1986, 958-960; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1983; CHR. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie,* Darmstadt 1985; *b)* L. OEING-HANHOFF y otros, *Geist,* HWP III, 154-204; H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore* I-II, París 1979-1981; *c)* J. BLANK, P. KNAUER, *Espíritu Santo-pneumatología,* DCT I.

KARL HEINZ NEUFELD

POTESTAD DE LA IGLESIA PARA PERDONAR PECADOS. → Iglesia, → pecado y culpa, → penitencia (sacramento de la). En lenguaje técnico la potestad de la Iglesia para perdonar los pecados significa que Dios, el único que puede perdonar los pecados, ha autorizado a los ministros eclesiásticos para que en el sacramento de la penitencia, y en virtud de un acto judicial, perdonen los pecados en su nombre, sin excluir los más graves.

1) Para los datos del NT, véase lo dicho sobre el sacramento de la → penitencia: a la comunidad en su conjunto y simultáneamente a sus representantes ministeriales, enviados por Cristo, les otorga Dios la potestad eficaz de perdonar los pecados.

2) En la azarosa historia del sacramento de la penitencia se le reserva a la Iglesia la potestad de perdonar los pecados y desde la edad media también se reflexiona sobre la misma en un plano teológico.

3) El concilio de Trento enseña que existe verdadera potestad eclesiástica para perdonar y retener los pecados (Dz 913, DS 1703). La absolución sacramental del sacerdote es un verdadero acto judicial y eficiente, y no la mera declaración ministerial de que el pecador ha sido absuelto (Dz 919, DS 1709).

4) Aunque en las Iglesias orientales existe la tradición de confesarse con monjes no ordenados de sacerdotes, en el fondo no hay un desacuerdo radical con la Iglesia de Occidente a propósito de la potestad de perdonar los pecados, aunque se dé acerca de la definición fuertemente jurídica de tal potestad. Por el contrario, las Iglesias de la reforma no admiten esa potes-

tad. El diálogo solo podría ponerse en marcha destacando más el carácter de servicio de esa potestad (que no excluye sino que exige la facultad).

5) Ése es hoy uno de los cometidos esenciales de la teología. El sacramento de la penitencia es un juicio en sentido analógico: un juicio de gracia, un libre descubrimiento del pecado, al que debe responder la promesa del perdón divino para el que no opone motivos graves. Hay que ver además el sacramento de la penitencia en conexión con otras posibilidades de perdón otorgadas a la Iglesia (para pecados no mortales), entre las que se cuenta la misma eucaristía y el perdón de un cristiano a otro. Bien entendido, también esto es potestad de la Iglesia para perdonar pecados.

Bibliografía. *a* y *c)* CTD VII, 163-173.

GÜNTER KOCH

PREDESTINACIÓN. → Gracia, → infierno, → justificación, → providencia de Dios, → voluntad salvífica universal de Dios. La predestinación o predeterminación es el designio de Dios, nacido del amor y tomado desde toda la eternidad, con el que establece un ordenamiento salvífico en la historia para hacer posible la salvación eterna a todos los hombres. Ese plan salvífico histórico contiene como meta salvífica la gloria eterna de los hijos de Dios y como camino salvífico la mediación absoluta de Jesucristo y la mediación relativa de la Iglesia, así como la → fe y el → amor cual criterios de salvación.

1) La predestinación es un concepto exclusivo del NT (Pablo). El verbo «predestinar» (*proorizein*) sólo aparece explícitamente seis veces, y siempre —con la excepción de Act 4,28— en las cartas paulinas o en las deuteropaulinas (Rom 8,29.30; 1Cor 2,7; Ef 1,5.11). Entre los conceptos de idéntico significado hay que señalar ante todo los de «designio» o «propósito» (*prothesis:* Rom 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2Tim 1,9) y «elección eterna» (Ef 1,4). Los lugares clásicos son Rom 8,28-30 y Ef 1,3-14. Objeto de la predestinación eterna no es el hombre individual sino un ordenamiento salvífico y la meta de la salvación abierta a todos los hombres. Rom 8,30 contiene un plan salvífico de Dios: según una predestinación eterna el camino histórico de todo el que alcanza la salvación pasa por los estadios de la llamada y de la justificación, hasta alcanzar la gloria. Es algo predeterminado desde siempre: ese camino salvífico pasa por el mediador Jesucristo y, dependiendo de él, también por la Iglesia (Ef 1,3-14; 2,10; 3,9-11); por parte del hombre, pasa a través de los criterios salvíficos de la fe (Ef 1,13) y del amor (Rom 8,28); su meta final la constituye la gloria eterna de los hombres junto a Dios (Rom 8,18; 1Cor 2,7; Ef 1,18). Algunos pasajes predestinacionistas de Jn califican siempre de «vida eterna» la predestinada meta eterna (Jn 3,15; 6,40; 12,50). La teología clásica de la predestinación aducía Rom 9-11 como argumento de una predestinación doble a la elección o a la condenación. Del

contexto, sin embargo, resulta claro que se trata del rol historicosalvífico de unas magnitudes colectivas, no de destinos individuales. Ni ahí ni en ninguna parte se habla en la Biblia de una predestinación a la condenación eterna. Por lo que respecta al individuo su destino se decide únicamente en el juicio escatológico (cf. Lc 20,17s; 1Pe 2,7s, etc.).

2) En la historia de los dogmas fue Agustín († 430) el primero en desarrollar una doctrina sistemática de la predestinación sobre la base de su antipelagianismo y de su doctrina sobre el pecado original. Con el fin de asegurar la eficacia única de la gracia enseña Agustín una predestinación como «el previo conocimiento y la preparación de los beneficios de Dios por los que se salvan de la manera más segura cuantos en cualquier caso se habrían salvado» (*De dono persev.* 14,35). De la masa pecadora, corrompida por el pecado original (*massa damnata*), sólo unos pocos son separados para la vida eterna. Así, pues, la predestinación es algo indebido al hombre (*gratuidad*), algo que ocurre de manera inevitable (*infalibilidad*) y que afecta a sólo una pequeña parte de la humanidad (*particularidad*). Lúcido († después del 474) defiende una predestinación doble, idea que abraza en el siglo IX Godescalco († 869) y a la que se opone Hincmaro de Reims († 882).

Para Tomás de Aquino la predestinación, en su calidad de caso particular de la providencia divina, es «un plan, que existe en el Espíritu de Dios, ordenando a algunos a la salvación eterna» (*S. th.* I, 23,2; cf. en general, I, 22s; III, 24); el libre albedrío de los predestinados es causa segunda de su salvación. Modelo y causa de la predestinación es Cristo. La reprobación o condena (*reprobatio*) es un acto explícito de la voluntad divina, consistente en permitir la culpa humana y la condenación como su pena y castigo. Sobre el carácter infalible de la predestinación versa la controversia entre Duns Escoto (está garantizada por un previo ordenamiento de la voluntad de Dios) y Guillermo de Ockham (no está previamente dada, toda vez que la predestinación se funda en la presciencia divina de los acontecimientos contingentes futuros); y lo mismo sucedió en una disputa en la Universidad de Lovaina en 1465-1475. La escolástica del barroco y la neoescolástica distinguen una predestinación a la gracia, que se da sin un conocimiento previo de los méritos humanos (*ante praevisa merita*), y una predestinación a la gloria. Según los denominados tomistas, ésta ocurre sin conocimiento o ciencia previa de los méritos, mientras que para los llamados molinistas se da esa ciencia previa de los méritos individuales de cada uno. Jansenio († 1638) y Quesnel († 1719) defienden un particularismo extremo de la predestinación: únicamente los elegidos obtendrán la gracia.

3) Ya en el siglo V se ve forzado el magisterio eclesiástico a tomar posiciones y a intervenir contra el error doctrinal del predestinacionismo. En el sínodo de Arles (473) hubo Lúcido de desdecirse de las tesis siguientes: Jesucristo no padeció por la salvación de todos; la presciencia de Dios fuerza violentamente al hombre a la condenación eterna; unos están predestinados de antemano a la muerte eterna y otros a la vida eterna (Dz 160*a*l; DS 332s, 335). El sínodo de Quierzy (853) enseña, en contra de Godescalco,

que sólo hay una predestinación, positiva y única, a la salvación (DS 621). Y, como ya hiciera el sínodo de Orange (529; Dz 316, DS 397), también el concilio Tridentino rechaza, en contra de las doctrinas de Zuinglio y de Calvino, una predestinación al mal (Dz 816, 827; DS 1556, 1567), y enseña que, sin una revelación especial de Dios, nadie puede conocer su predestinación (Dz 805, DS 1540).

4) En la Iglesia oriental se transmite la posición bastante clara (hasta Agustín) de que la predestinación a la salvación eterna es consecuencia del conocimiento previo divino, no vinculante, de las acciones voluntarias y libres del hombre.

En la reforma protestante la doctrina de la predestinación es tema de capital importancia. Para M. Lutero (*De servo arbitrio*, 1525) la predestinación absoluta es pieza clave de su doctrina de la justificación. El carácter absoluto e incondicional de la predestinación se deriva para él de la eficacia exclusiva de Dios y de la corrupción total del hombre por el pecado de origen. Tanto la salvación como la condenación las opera Dios de un modo incondicional.

La doctrina de la predestinación es un rasgo capital de la Iglesia reformada. Según J. Calvino (*Ins. rel. christ.*, 1559), Dios ordena de antemano la salvación para una parte de los hombres, destinando a otros a la reprobación y rechazo, de tal modo que en definitiva es Dios el que opera no solo todas las acciones buenas de los elegidos sino también el mal obrar de los condenados. Será K. Barth el primero que modifique la doctrina de la doble predestinación (KD II/2): Jesucristo es la doble predestinación; en él es elegido cada hombre, y como él ha asumido vicariamente en sí mismo la reprobación de todos los hombres convirtiéndose en el único reprobado, ya no hay más réprobos. La mediación de la elección se realiza a través de la Iglesia.

En el diálogo ecuménico actual se perfila como un consenso universal la idea de que la predestinación es parte de la buena nueva del evangelio, y que, como plan historicosalvífico, hay que interpretarla desde la perspectiva cristológica y eclesiológica y darle un alcance universal. Se mantiene un desacuerdo, cuando se defiende la doctrina de la doble predestinación.

5) La dogmática católica actual defiende estas perspectivas básicas siguiendo la orientación bíblica: quedan excluidas tanto la predestinación doble como la simple; no hay ninguna predeterminación absoluta y antes del tiempo de cada uno de los hombres a la salvación o a la condenación eternas; el juicio definitivo sobre el destino eterno del individuo sólo se pronuncia en el tribunal escatológico. El concepto de la predestinación contiene un plan salvífico e histórico establecido de forma protológica, con las características de universal, cristológico y eclesiológico. El amor universal de Dios ha establecido desde toda la eternidad el que este abierta a todos los hombres como meta última la salvación eterna; segundo, la realización concreta de esa salvación eterna se da a través de una mediación, en el sentido de que es Jesucristo el que la opera como mediador absoluto a través de su obra

salvífica universal, actuando también la Iglesia —dependiendo de él— como mediadora relativa de salvación a través de su servicio salvífico universal; tercero, el individuo puede obrar salvíficamente a través del don y del cometido de la fe y del amor. La predestinación es evangelio, por cuanto que fundamenta la salvación de los hombres en el amor universal, absoluto e inconmoviblemente leal de Dios, otorgando así a los creyentes una certeza suprema de su esperanza escatológica.

Bibliografía. *b)* K. BARTH, KD II/2: *Die Lehre von Gott*, Zurich 1942, 1-563; K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre*, Neukirchen 1970; M. LÖHRER, *Gottes Gnadenhandeln als Erwählung und Rechtfertigung des Menschen*, MySal IV/2, Einsiedeln 1973, 767-830; J. AUER, CTD V, 64-83; *c)* G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Friburgo de Brisg. 1977.

GEORG KRAUS

PREEXISTENCIA DE JESUCRISTO. → Amor, → cristología, → mediación de Jesucristo, → salvación, → Trinidad. Por preexistencia de Jesucristo se entiende su existencia como el Hijo eterno esencialmente igual al Padre eterno antes de su humanización por causa de nuestra salvación y antes también de la creación del mundo. Con ello se expresa y afirma que la salvación de los hombres está indisolublemente unida con la historia y el destino de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, mas no puede derivarse de la historia de los hombres y del mundo sino que se funda en Dios mismo.

1) En la fórmula de fe prepaulina «un Dios, un *Kyrios*» (1Cor 8,6) se expresa la mediación de Jesucristo en la creación y en la redención, implicando la primera su preexistencia. Cuando Pablo se refiere al «envío del Hijo» (Gál 4,4s; Rom 8,3s, etc.), da por supuesto que el Hijo existía ya antes de hacerse hombre; enlazando con las concepciones sapienciales del AT interpreta Pablo la «roca que da vida» (1Cor 10,4) del Cristo preexistente (cf. 1Cor 1,30; 2,7s); finalmente, al ampliar la cristología de la exaltación en Flp 2,6-11 se habla también de la preexistencia. Así, la cristología de los dos estadios (humillación exaltación) se convierte definitivamente en la cristología de los tres estadios, la cual muestra el camino historicosalvífico del Hijo de Dios suprahistórico y preexistente, al que se le hace partícipe de la adoración divina a través de la exaltación como *Kyrios* (y cuya filiación divina se revela llena de poderío; cf. Rom 1,3s).

Jn habla directamente de la preexistencia del *Logos* en 1,1-3 y en 17,5.24, e indirectamente en el permanente esquematismo de bajada y subida del Hijo del hombre, o mediante los conceptos de venida, envío y retorno al Padre.

Según 1Tim 3,16, la soberanía universal de Cristo no se funda únicamente en su exaltación, sino que tiene ya su razón de ser en su preexistencia. Col

1,15-20 canta y exalta la mediación creadora y redentora, estando la preexistencia y la mediación creativa al servicio de una soteriología que abarca el mundo entero. Heb 1,1-3 ve en el Hijo la imagen esencial de Dios, que a través del Hijo ha creado el mundo y lo conserva; también aquí la mediación creadora va ligada a la promesa de salvación: el Hijo es la Palabra escatológica de Dios que se nos dirige a nosotros (1,2) y «ha operado la purificación de los pecados» (1,3). Es evidente que tanto Col 1,15-20 como Heb 1,1-3 están en relación con la concepción de la sabiduría que aparece en el AT y en el mundo judeohelenístico (imagen de Dios, primogénito de toda la creación, comienzo, resplandor, reflejo de Dios).

2) Ya en los padres apostólicos, cuando exponen y comentan Flp 2, podemos observar la tendencia a destacar la preexistencia de Jesús frente a su exaltación, fundamentando así su dignidad de *Kyrios* (Ignacio, carta de Diognetes, 1Clem 16,2; la idea se encuentra también en Atanasio con acento antiarriano: *Or. c. arianos* 1,41; 3,39). De manera parecida Col 1,15-20 se convierte en un texto conductor para los padres de la Iglesia de cara a presentar la preexistencia (tal ocurre, por ej., en Justino, *Apol.* I, 63,15) y de manera muy especial para Orígenes, que califica al «primogénito» como el increado (*C. Celsum* VI, 17) y que ve en la generación divina o en el título de Hijo el fundamento de la designación susodicha (*C. Celsum* VII, 16,65, *In Ioa.* 28,18, etc.).

Se puede hablar incluso en los padres de una «cristología de la preexistencia»; por ejemplo, en Justino, para el cual el Mesías tiene su ser en la preexistencia: en ella es ya el Ungido, porque es Dios (*Dial.* 45,4; 48,2; 87,2; 96,1). Algunos padres utilizan en su «cristología espiritual» la designación de *pneuma* para referirse al Cristo preexistente (Ignacio, *Magn.* 15,2; Hipólito, *C. Noet.* 16; Clemente de Alejandría, *Paed.* II, 19,4; Tertuliano, *De or.* I, 1; *Adv. Prax.* 26,4). Lactancio habla del doble nacimiento (*Epit.* 38,2; *Inst.* IV, 8,1-2): el que procede de Dios antes de la constitución del mundo, por el que Jesucristo es Dios e Hijo preexistente, y el «realizado en la carne y humano bajo el reinado de Augusto».

Para León I el lenguaje acerca del doble nacimiento, el «divino eterno» y el «temporal», sirve para expresar la preexistencia y la encarnación del «Hijo eterno, igual» al Padre, que se hizo hombre para la redención de los hombres (*Ep. ad Fl.* c. 2; DS 291). Hilario de Poitiers distingue claramente entre preexistencia, *kenosis* o humillación y exaltación (*De Trin.* IX, 6). Del hecho de que los padres de la Iglesia refieran sus afirmaciones de la preexistencia no sólo al ser divino sino también a la persona histórica del Jesús de Nazaret origina algún problema. Y se sugiere una solución con ayuda de una distinción conceptual entre el *Verbum incarnandum* y el *Verbum incarnatum*, como es la que se perfila, por ejemplo, en la edad media con Buenaventura y otros: así, creación y redención se fijan en el misterio eterno de Dios.

3) En las decisiones conciliares de la Iglesia antigua se mantiene la preexistencia en la afirmación de fe de que el *Logos* es el unigénito (cf. Jn 1,18),

el Hijo esencialmente igual al Padre (eterno) y el mediador de la creación; tal ocurre en el concilio de Nicea: «Engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por el que todo fue hecho» (Dz 54, DS 125). Se rechaza cualquier hipótesis de un instante en el que el *Logos* no existiera (Dz 54, DS 126). La idea la recoge y amplía el concilio I de Constantinopla: nacido del Padre «antes de todo tiempo» (Dz 86, DS 150). De ese modo, mediante la fe en el Dios trino se establece la fe en la encarnación del Hijo eterno y preexistente de Dios. Y se hace habitual, con el papa León I (Dz 143-144, DS 290-295) y con el concilio de Calcedonia (Dz 148, DS 301), el hablar de los dos nacimientos de ese Hijo único y de hacer con ello hincapié en la «pretemporalidad» (exactamente, la preexistencia) y en la eternidad de aquel que se hizo hombre «en el tiempo» (Dz 257, 285, 344, 462; DS 357, 504, 536, 572, 681, 852). En algunos símbolos de fe se recoge, al lado de la afirmación del «Hijo unigénito» (tomada de Jn 1,18), también la de «primogénito de toda la creación» (tomada a su vez de Col 1,15; DS 40, 50s, 60).

4) Junto a la afirmación inequívoca de la preexistencia de Jesucristo, que hunde sus raíces en el suelo de la fe trinitaria de la Iglesia antigua (por ej., en K. Barth), se dan también en la teología protestante ciertas tentativas por rechazar la preexistencia como una alienación helenística (A. von Harnack) o como una concepción mitológica en la línea conocida por la historia de las religiones, y que por lo mismo habría que «desmitificar», que es tanto como interpretar existencialmente (R. Bultmann). Se perfila así el camino hacia una cristología que se cultiva únicamente como función en favor de la fe humana, como antropología (H. Braun), o en el marco de una teología no teística (D. Sölle). Se puede decir con cierto fundamento que de lo que aquí se trata es de una soteriología sin cristología alguna.

5) La preexistencia de Jesucristo es un elemento irrenunciable de cualquier cristología «desde arriba», porque con esa preexistencia de Jesucristo la redención del hombre se fundamenta en Dios mismo. Hay que advertir que en el plano sistemático y teológico nunca se debe presentar aisladamente la preexistencia de Jesucristo, sino que ha de aparecer dentro de unos contextos significativos, como ocurre en el NT y en la tradición; y hay que advertir asimismo que es así como alcanza su significación concreta, permitiendo a la vez una mayor precisión de su contenido. La historia concreta de Jesús y su exaltación revelan quién era realmente «desde el comienzo», «antes de todos los tiempos» y «antes de la creación del mundo»: el Hijo, la sabiduría eterna, el mediador de la creación. Se expresa con ello la dimensión universal del acontecimiento cristológico: él es el redentor del mundo entero, a cuya creación y conservación ha contribuido y contribuye como Palabra eterna con el Espíritu y estando por completo del lado de Dios. Como *Verbum incarnandum* existe desde toda la eternidad para aparecer en el tiempo como *Verbum incarnatum* y, mediante su encarnación, traer noticia de las profundidades del amor que él solo conoce y por el que ha sido enviado. Cuando se piensa que la encarnación es también una enajenación o vaciamiento (*kenosis*), la historia concreta y la cruz de Jesús adquieren la

condición que las hace posibles en su preexistencia junto a Dios: las relaciones personales en Dios son las de entrega y enajenación (H.U. von Balthasar) y el Hijo preexistente es el Cordero degollado desde la constitución del mundo (cf. Ap 13,8; 1Pe 1,19s). La preexistencia de Jesucristo apunta a la eternidad de Dios como dominio del tiempo y muestra cómo Dios, por medio de su Hijo, es desde la eternidad y en la libertad del amor, un Dios de la historia y para los hombres: un Dios que es *él mismo* en la autoentrega amorosa.

Bibliografía. *a* y *b)* W. KASPER, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, 203-207, 220s; W. KASPER, A. SCHILSON, *Christologie im Präsens,* Friburgo de Brisg. ³1979; W. LÖSER, *Jesus Christus, Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit,* IkaZ 6 (1977) 31-45; G. SCHNEIDER, *Christologische Präexistenzaussagen im NT,* IkaZ 6 (1977) 21-30; H. MERKLEIN, *Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes,* en G. DAUTZENBERG y otros (dirs.), *Zur Geschichte des Urchristentums,* QD 87, Friburgo de Brisg. 1979, 33-62; *c)* H. KÜNG, *Rechtfertigung,* Einsiedeln 1957, 277-288; A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura,* Düsseldorf 1963.

LOTHAR ULLRICH

PRESCIENCIA DE DIOS. → Predestinación, → propiedades de Dios, → providencia, → sistemas acerca de la gracia. La presciencia de Dios designa el dominio del futuro que Dios posee respecto de los actos libres que pueden llevar a cabo las criaturas espirituales.

1) Para Is 41,21-29 la presciencia de Dios es el signo y característica de su poder frente a la inanidad de los dioses paganos. Por esa presciencia se siente protegido el orante ya desde su propio comienzo (Sal 139; cf. Eclo 23,29). Según el NT, a partir de la elección en Cristo, para quienes aman a Dios y han sido llamados según su plan eterno todo se les convierte en bien como conocidos y predestinados de antemano por Dios (Rom 8,28-30; cf. Ef 1,3-14).

2) La historia teológica recoge el tema de la presciencia en conexión con el de la providencia divina, oponiéndose a cualquier fatalismo que no tome en serio la libertad humana. A comienzos de la edad moderna discuten los tomistas, con D. Báñez a la cabeza, y los molinistas (seguidores de L. Molina, jesuita) sobre el modo en que Dios puede prever las acciones libres de los hombres; pero, pese a la agudeza mental de los contrincantes, no se logra resolver el problema. En las luchas acerca de la predestinación se distingue claramente la presciencia divina de la predestinación al mal.

3) Sin explicar más detalladamente el cómo, el Vaticano I enseña que «todo está desnudo y patente» (cf. Heb 4,13) a los ojos de Dios, «aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (DZ 1784, DS 3003).

4) Afrontando la doctrina predestinacionista de J. Calvino, K. Barth ha

expuesto el carácter salvífico de la presciencia divina como una decisión a participar de Cristo.

5) Tras largos enfrentamientos la teología ha reconocido que no puede resolverse la aporía que para nosotros se deriva de la concurrencia de presciencia divina y acciones libres. Pero, en el aspecto positivo, la doctrina del poder de Dios sobre el futuro proporciona el mensaje consolador de que, en su bondad insondable y gratuita, no sigue sin interés los destinos de los hombres, sino que participa amorosamente en los mismos.

Bibliografía. *a)* → Propiedades de Dios (bibliografía); *b)* CTD II, 522-530; *c)* Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

PRESENCIA REAL. → Cena (relatos de la), → comunión bajo las dos especies, → eucaristía. Es la presencia efectiva y permanente de Jesucristo en las ofrendas de pan y vino consagradas en la eucaristía.

1) La doctrina de la presencia real se remonta a los relatos neotestamentarios de la última cena, según los cuales Jesús se dio con todo su ser personal a sus discípulos en el rito del pan y del cáliz, con el propósito de darse de ese modo a los creyentes también después de su muerte y resurrección. También los otros dos grandes textos eucarísticos del NT, a saber, 1Cor 10,16-21 y Jn 6,51-59 ofrecen el respaldo inequívoco a la convicción creyente de que Jesús se da personalmente en los dones consagrados del pan y del vino, sin que pretendiera únicamente mantener vivo su recuerdo.

2) Hasta aproximadamente el siglo IX se mantuvo como algo indiscutible la convicción teológica de una presencia real del Señor en la eucaristía. Se empleaban conceptos que certificaban una transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Señor. Y cuando se dice que pan y vino son *símbolo*, *tipo* o *antitipo* del cuerpo y sangre de Cristo o del Señor, son conceptos que expresan el convencimiento de una presencia real genuina en virtud de la idea de participación o de actividad transformadora del Espíritu Santo.

A la fase de una aceptación espontánea de la presencia real del Señor siguen en la Iglesia occidental largos enfrentamientos teológicos, en los cuales, mediante distinciones filosóficas en parte muy diferenciadas y con diferentes teorías del cambio, se intentó asegurar el misterio de la presencia real entre una concepción meramente simbólica (pan y vino «significan» cuerpo y sangre de Cristo) y una idea literalmente historicista (pan y vino se «identifican» con el cuerpo y la sangre del Jesús histórico). Dos cuestiones jugaron al respecto un papel importante: en el pan y el vino transformados, ¿está Cristo presente de forma distinta? En tal sentido se impuso durante la edad media la distinción siguiente: *vi verborum* —es decir, en virtud de las palabras—, en el pan está presente la carne de Cristo y en el vino su sangre;

en cambio, *per concomitantiam* —es decir, como consecuencia necesaria—, todo el Cristo corpóreo está presente en ambas especies y hasta en cada una de sus partes, y con Cristo van unidas la divinidad y la humanidad. La segunda cuestión era ésta: ¿Qué acontecimiento interno conduce a la presencia real, y cómo se ha de concebir la relación de la forma persistente del pan y del vino con la presencia invisible pero real de Cristo? A este propósito se desarrolló desde el siglo XII el concepto e imagen de *transubstanciación* o cambio de substancia. Late aquí la concepción filosófica de que cada cosa de este mundo tiene una esencia interna invisible, una *substancia*, por la que es lo que es. Por el contrario, la forma y aspecto externos, etc. no son más que accidentes o, lo que es lo mismo, se agregan a la esencia o ser interno sólo de manera accidental. En el cambio se muda por completo esa substancia interna, manteniéndose sólo las formas aparentes exteriores. A esta idea opuso Lutero la doctrina de la *empanación* o *consubstanciación*, que ya antes había defendido algún teólogo, con la que pretendía salvaguardar la presencia real: el cuerpo y la sangre de Cristo coexisten con las substancias permanentes del pan y del vino, de modo que pueden recibirse con fe.

3) La presencia real la presenta como obligatoria y perteneciente a la doctrina de la Iglesia el concilio IV de Letrán (1215), aunque ligada ya al concepto de transubstanciación (Dz 430, DS 802). Lo mismo había ocurrido en la confesión de fe que en 1079 se exigió a Berengario de Tours (Dz 355, DS 700). Decisivas fueron al respecto las declaraciones doctrinales del concilio de Trento, cuyas definiciones más importantes suenan así: *a)* En la eucaristía «se contienen verdadera, real y substancialmente (*vere, realiter et substantialiter*) el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, junto con el alma y la divinidad, y por tanto el Cristo entero» (Dz 883, DS 1651). *b)* Ocurre «la maravillosa y singular conversión de toda la substancia del pan en el cuerpo y de toda la substancia del vino en la sangre» de Cristo, «conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transubstanciación» (Dz 884, DS 1652). *c)* En cada una de las dos especies y en cada parte de las mismas se contiene Cristo entero (Dz 885, DS 1653). *d)* Después de la conversión o cambio permanecen el cuerpo y la sangre de Cristo (Dz 886, DS 1654), por lo que pueden y deben ser adorados con el culto de latría (Dz 888, DS 1656). En su encíclica *Mysterium fidei* (1965) Pablo VI subrayó una vez más el carácter irrenunciable del concepto de transubstanciación para asegurar la presencia real, aunque también reconocía el esfuerzo conceptual de la teología moderna en su empeño por explicarlo y completarlo (texto completo cast. en «Ecclesia» 25 [1965] 1305-1317).

4) Pese a la diferencia de conceptos y orientaciones en la cuestión de la presencia real, la coincidencia con la Iglesia oriental es amplia. El disenso sólo se da en el tema de cómo se realiza el cambio. En la Iglesia occidental la conversión eucarística va ligada a las palabras de la consagración, mientras que en las Iglesias orientales se conecta con la *epiclesis* o invocación del Espíritu Santo sobre el pan y el vino, aunque también aquí preceden las palabras de la consagración. Entre tanto también en la Iglesia occidental se

va atribuyendo una mayor importancia a la epiclesis, que ha sido recogida en los nuevos oracionales eucarísticos. En la medida en que la Iglesia oriental no atribuye la conversión de modo exclusivo a la epiclesis, también en este problema puede llevarse a cabo una aproximación.

Como la teología de M. Lutero (→ n.° 2) admite claramente una presencia real, es posible también en este punto un acercamiento mayor con sólo que no se dé un valor absoluto a determinados conceptos, sino que se tenga en cuenta su contenido real. Una dificultad sigue siendo la que plantea la idea luterana de que la presencia real sólo se da en la recepción (*in usu*) de la eucaristía. Dentro del marcado simbolismo de otros reformadores (el pan y el vino «significan» el cuerpo y la sangre de Cristo), podrían abrirse algunas posibilidades de acercamiento intentando entender el contenido real de los símbolos en virtud de la acción del Espíritu de Dios.

5) La teología actual intenta exponer la presencia real preferentemente con categorías ontológico-personales. Se ve con mayor claridad que, por lo que las cosas son y significan, resulta al menos de importancia similar el sentido que los hombres les dan. Así, se ha querido explicar la presencia real no por la transubstanciación sino mediante los conceptos de *transignificación* (cambio de significado) y *transfinalización* (cambio de fin y destino), completando así de una manera útil los conceptos antiguos. Si el magisterio eclesiástico insiste en la prioridad del concepto de transubstanciación, no hace sino presentar enfáticamente como irrenunciable una verdad que en el fondo también podría y debería expresarse con conceptos nuevos: no es una «estimación» humana la que hace del pan y vino el cuerpo y sangre del Señor, sino que lo realiza la palabra creadora de Dios. Por las palabras de la consagración, que el sacerdote pronuncia con la autoridad de Cristo, se produce algo nuevo con el pan y el vino. No es la fe humana la que *hace* sino la que *recibe* a Jesucristo, que se da a sí mismo.

Bibliografía. *a* y *c)* TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979, 160-165; *b)* W. BEINERT, *Zum Beispiel Transsignifikation,* ThPQ 118 (1970) 313-326; A. GERKEN, *Die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz,* StdZ 191 (1973) 553-562; G. HINTZEN, *Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Darstellung, kritische Würdigung, Weiterführung,* Berna-Francfort 1976; E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart,* Düsseldorf 1967.

GÜNTER KOCH

PRIMADO. → Colegialidad, → obispo, → papa. Es la designación de la potestad suprema y más vasta en la Iglesia, que reside en el papa.

1) La base neotestamentaria para la doctrina del primado papal está en el conjunto de los textos que hablan de Pedro. De especial fuerza probatoria se ha considerado siempre la colación del poder de las llaves al apóstol (Mt 16,18).

2) Después de que la comunidad de Roma se entendiera como portadora del primado dentro de la comunión de las Iglesias, ese rol se centró cada vez más en la persona del obispo de Roma.

3) Para el Vaticano I el papa posee la potestad de jurisdicción plena, suprema, ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia (Dz 1831, DS 3064). El Vaticano II ha refrendado esa doctrina, aunque incorporándola a un contexto más vasto con su nueva concepción del ministerio episcopal (LG 18, 22, 24). Los obispos tienen en su diócesis igualmente una «potestad propia, ordinaria e inmediata», que no deriva del papa sino de la consagración episcopal. Síguese que el primado del papa ha de inscribirse en el marco del cometido rector de los obispos: la dirección de la Iglesia se realiza o bien a través del papa solo o bien a través del → concilio, con el papa como cabeza (cf. LG, *Nota praevia* 3s). No podemos pasar por alto que en esta afirmación hay unas tensiones que no son fáciles de resolver.

4) Las Iglesias ortodoxas rechazan el primado papal de jurisdicción, aunque se ven en condiciones de aceptar un «primado de honor». Las Iglesias reformadas se muestran contrarias al primado jurisdiccional, aunque algunos teólogos luteranos han dado a entender que podrían admitir una función unificadora del papa *iure humano*.

5) La clave para una comprensión actual del primado del papa está en la fórmula: Servicio a la unidad. En el futuro será muy importante que tal servicio no pretenda introducir una uniformidad en todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia, sino una unidad en la pluralidad. Así lograrán desarrollarse —o deberían hacerlo— nuevas formas en las que pueda representarse el primado.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche,* en J. RATZINGER (dir.), *Dienst an der Einheit,* Düsseldorf 1978, 81-104; *b)* G. GRESHAKE, *Die Tragweite der Entscheidungen des I. Vat. Konzils über den Primat des Papstes,* US 34 (1979) 56-78; ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE (ed.), *Papsttum als ökumenische Frage,* Munich-Maguncia 1979; *c)* M. HARDT, *Papsttum und Ökumene,* Paderborn 1981.

WERNER LÖSER

PRINCIPIO. → Creación, → *creatio ex nihilo,* → títulos cristológicos. El hombre existe como ser histórico en el tiempo, por lo que no puede evitar la cuestión de su principio y fin. Tiene conciencia de que tanto el como todo el género humano empezaron «una vez». Pero ese principio no puede explicarse únicamente como el primer momento de una serie de momentos que siguieron después, sino más bien como el acto que hace posible y abre todo un proceso, como un acto que pone en movimiento desde siempre el flujo temporal hacia su fin. Ya Aristóteles se ocupó intensamente del principio como de la *arkhe* de todas las cosas en un contexto cosmológico. Y descubrió ese principio en el *nous,* la «razón», que penetra el mundo y lo hace

inteligible. En el hombre la *arkhe* irrumpe en el momento del asombro, la duda o una experiencia límite. Según la filosofía clásica, el principio es determinante para un ser; para el pensamiento mítico es, las más de las veces, el lugar de la verdad y del bien, mientras que en la concepción científica del mundo designa preferentemente lo tosco y subdesarrollado.

1) La Biblia empieza con la proclamación: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). No es una afirmación filosófica, sino la confesión laudatoria de que Dios es el creador del universo, lo que comporta la idea de que él ya era cuando el mundo y la historia aún no existían. Dios como creador «al principio» es *el* comienzo de todas las cosas. Su eternidad es concebida como la esfera universal en la que pueden surgir el tiempo y el espacio. Su ser universal lo expresan magníficamente las fórmulas veterotestamentarias en las que se le proclama como el primero *y* el último (Is 44,6; 48,12). Es significativo sobre todo Is 41,4: «¿Quién lo realizó y lo hizo? Quien llama a las generaciones (a la existencia) desde el principio. Yo, Yahveh, que soy el primero y que estaré con los últimos.» El NT traspasa ese predicado divino a Cristo, del que Jn 1,1 dice: «Al principio ya existía el *Logos*» (cf. 1Jn 2,13); a su vez, el Apocalipsis pone en boca de Cristo (Ap 22,13): «Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (cf. Ap 1,17; 2,8; como autodesignación de Dios: 1,8; 21,6). A los ojos de Pablo, Cristo es el primero de los «dormidos» (difuntos) que ha sido resucitado (1Cor 15,20.23), o sea, el principio de la nueva creación, que por lo mismo también puede ser llamado el «último» Adán, es decir, el segundo Adán, nuevo y «escatológico» (1Cor 15,45). Para el autor de Col, Cristo no sólo está en la nueva creación como su principio, sino que lo estuvo también en la antigua: «Porque en él fueron creadas todas las cosas..., todas las cosas fueron creadas por medio de él y con vistas a él, y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,16s). Él es la *arkhe* (v. 18). Siendo el principio y el nuevo principio a la vez, a Cristo se le considera como la revelación y encarnación del plan salvífico de Dios (cf. Ef 1,3-2,22).

5) Como afirmación filosófico-teológica puede significar en consecuencia que «el principio... vive del movimiento hacia la consumación, cuyo proceso está sostenido por Dios, que es exclusivamente el principio y fin a la vez y así, como unidad transcendental, separa y une principio y fin en lo finito» (Darlapp: LThK^2 I, 528).

Bibliografía. *a)* W. DUPRÉ, *Principio,* CFF III, 178-190; *b)* C. WESTERMANN, *Genesis. Kapitel 1-11,* Neukirchen-Vluyn ^{2}1976, 199-166; *c)* O. CULLMANN, *Christus und die Zeit,* Zurich ^{2}1948; H.U. v. BALTHASAR, *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln ^{2}1950; K. LÖWITH, *Weltgeschichte als Heilsgeschehen,* Stuttgart 1953.

ALEXANDRE GANOCZY

PRINCIPIO MARIOLÓGICO FUNDAMENTAL. → Criterios de conocimiento mariológicos, → mariología. (Llamado también idea básica de la mariología) es la idea aglutinante que abraza el resto de las afirmaciones dogmáticas sobre María como desarrollos y consecuencias y que permite entenderlas como una unidad íntimamente trabada. Es el principio que crea la unidad de la mariología como tratado teológico autónomo e independiente. Ayuda en efecto a mostrar la subordinación interna de María a Cristo y a perfilar su posición en la historia salvífica, así como su sitio en la Iglesia. Como tal principio fundamental se han propuesto: la idea de la maternidad divina (Pohle-Gierens, C. Feckes), la de la nueva Eva (L. Billot), la idea de María como prototipo de la Iglesia (O. Semmelroth) o cual representante y miembro de la humanidad (H.M. Köster). Estas dos últimas ideas directrices de estructura eclesiológica se encuentran sobre todo en la mariología postconciliar, que enseña a ver a María con todas sus prerrogativas desde el misterio de la Iglesia. El posible peligro, latente en la misma, de despersonalizar el conjunto de las afirmaciones mariológicas y de convertirlas en algo meramente simbólico, puede evitarse insistiendo en la personalidad historicosalvífica propia de María y que le corresponde irremediablemente en virtud de la → maternidad divina. Con ello se salvaguarda precisamente en la discusión actual la tendencia de la mariología tradicional a considerar la maternidad divina como *el* principio ordenador por antonomasia. Una mariología con tal planteamiento va ligada a la cristología, aunque también puede conectarse con la teología de la gracia y con la eclesiología, por cuanto que cada persona está incorporada a la historia salvífica de Dios con una responsabilidad inalienable. Subyace aquí una imagen del hombre que no difumina ni aísla al individuo, sino que, como sujeto singular, lo introduce de lleno en la solidaridad de todos los hombres en su camino hacia Dios.

Bibliografía. *a)* H.M. KÖSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war* II, Aschaffenburg [2]1964, 69-74; W. BEINERT, *Heute von Maria reden?*, Friburgo de Brisg. [4]1977, 71-77; K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, RSR 42 (1954) 481-522; *b)* G. ROSCHINI, *Mariologia* I, Roma [2]1947, 324-379; I.A. ALDAMA, *Mariologia seu de matre Redemptoris*, en PROFESORES DE LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA EN ESPAÑA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Sacrae theologiae summa* III, Madrid [3]1956, 333-337; *c)* A. MÜLLER, *Ein mariologisches Fundamentalprinzip*, MySal III/2, 407-421.

FRANZ COURTH

PROBLEMA CARNE-ESPÍRITU. → Alma, → Espíritu Santo, → inmortalidad, → sexualidad del hombre. Se habla del problema carne-espíritu aludiendo a la dificultad derivada del diferente uso lingüístico semítico y greco-occidental por lo que se refiere a esos dos conceptos. En hebreo, carne y espíritu designan al hombre total bajo distintos puntos de vista; por

el contrario, en el lenguaje de cuño griego, espíritu y carne son realidades (substancias) relativamente autónomas, que se unen en el hombre.

1) En el AT al hombre se le llama «carne» por cuanto que es una criatura caduca y transitoria. «Espíritu» es el aliento vital que Dios le insufla al hombre, y en virtud del cual éste se constituye en ser vivo. Esa manera de hablar la recogen en el NT Pablo y Juan para describir la forma de existencia del hombre en la fe y en la incredulidad (por ej., Rom 7; 8; Gál 5; Jn 6): «El espíritu es el que hace vivir, la carne no aprovecha para nada» (Jn 6,63). A veces resultan imprecisas las fronteras entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre, pero en muchos pasajes el lenguaje es inequívoco refiriéndose al espíritu humano en contraposición al divino (Rom 8,16; 1Cor 2,11; 1Jn 4,2s).

2) Ya en el NT se inicia el enfrentamiento con una interpretación helenística (*gnosis*) para la que lo corporal-material (la carne) tiene su origen en el mal, mientras que lo anímico-espiritual (el espíritu) procede de Dios y tiene que liberarse de la prisión de la carne para poder regresar a Dios. A la larga, la gnosis sólo pudo ser combatida de un modo eficaz cuando se logró una transposición del pensamiento bíblico a las formas de pensamiento y expresión griegas. En el empeño por conseguirlo se impuso un esquema gradual —en Occidente, por obra sobre todo de Agustín—, según el cual lo carnal-material se valoró como lo más bajo y lo anímico-espiritual como lo superior. Pese a ello, Tomás de Aquino destaca la unidad corpóreo-anímica del hombre. De cara a la totalidad corpóreo-espiritual del hombre distingue el Aquinate el orden natural e inferior del superior orden de la gracia, acercándose de nuevo a la distinción bíblica. Pero sólo la exégesis histórico-crítica ha vuelto a hacer accesible el sentido originario del lenguaje bíblico acerca de la carne y el espíritu. La filosofía existencialista, con su concepto de la → decisión, brindó a la teología sistemática la posibilidad de un nuevo desarrollo del pensamiento originario.

3) El concilio IV de Letrán (1215) enseña que Dios creó al hombre como unidad esencial de cuerpo y espíritu (Dz 428, cf. 481, 738; DS 800, cf. 902, 1440). Y esa doctrina se ha convertido en un elemento firme de la doctrina de fe eclesiástica (Dz 1783, DS 3002).

4) La teología ortodoxa ha recorrido un camino diferente: por la encarnación (asunción de la carne) del *Logos* divino el Espíritu de Dios ha llegado a toda la carne haciendo que en lo material resplandezca la imagen de Dios. La oposición de carne y espíritu, que se da en el hombre, es reducida por el Espíritu de Dios —que los penetra a entrambos— a la armonía del alma invisible (espíritu) y de su manifestación corpóreo-material (carne).

5) En la teología occidental se ha impuesto la concepción de que carne y espíritu designan, según los casos, la orientación radical del hombre entero a Dios.

Recientemente, el hecho de que la Biblia hable en cierto modo con el mismo aliento del espíritu del hombre y del Espíritu de Dios ha suscitado el interés de la teología. La orientación fundamental del hombre a Dios su

pone, o al menos incluye, al que el Espíritu de Dios también capacite al hombre desde dentro para semejante decisión.

Bibliografía. *b)* E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn 1968.

GEORG LANGEMEYER

PROFECÍA. → Carisma, → profeta, → sentido de fe de los creyentes. Es el don de interpretar una situación dada de felicidad o desgracia desde sus motivos profundos y determinantes que, sin embargo, no están patentes a todos, abriendo así una perspectiva de futuro mediante gestos u oráculos, y todo ello en virtud de una vocación especial. Así las cosas, un profeta es un *vidente* o un *portavoz*, que se expresa en nombre de Dios.

1) Aunque la profecía puede darse fuera del ámbito de la revelación judeocristiana, es en los correspondientes testimonios del AT y del NT en los que dicha profecía ha alcanzado su forma más clara y precisa. En el AT se formó sobre la base de la alianza y de la Ley de Moisés. Históricamente se hace patente en conexión con la monarquía veterotestamentaria, y por tanto en un marco político. Pero sólo con ayuda de los testimonios de los profetas bíblicos, logramos una imagen más perfilada de la misma. Hasta la época del destierro de Babilonia hubo profetas verdaderos y falsos. El profeta auténtico se reclama siempre a la autoridad personal de Yahveh y es su palabra la que trae con su mensaje; dicho de otro modo, el profeta auténtico habla en virtud de una experiencia que le ha puesto en relación directa con la realidad y la presencia de Dios. «Así habla Yahveh» es la fórmula estereotipada de los profetas del AT. Por el contrario, antes del exilio ningún profeta se reclama al Espíritu. Después del destierro babilónico se impone de un modo general el concepto positivo de profecía, aunque el fenómeno desaparece, y el profeta se desliga cada vez más del doctor en la Escritura. En ese período la profecía se ha convertido en una realidad histórica de perfiles precisos.

En el NT vuelve a cobrar nuevo impulso por obra de Juan Bautista y del propio Jesús. Entre las figuras de la tradición israelita es la del profeta la que más frecuentemente se compara y asemeja al ministerio, predicación y actuación de Jesús. Al mismo tiempo, sin embargo, se habla también de profetas falsos. En los primeros tiempos del cristianismo la profecía se considera como un carisma (1Cor 14,1), sin que no obstante quede perfectamente claro el papel de los profetas en las primeras comunidades cristianas. 1Pe 1,11 establece una conexión explícita entre la profecía del AT y el Espíritu de Cristo, mientras que 2Pe 1,21 explica toda profecía auténtica por el impulso del Espíritu Santo. Con esta idea debería trabajar una interpretación cristiana, que presupone el concepto neotestamentario del Espíritu Santo.

2) Después del período histórico del NT parece que ya no se dio una

profecía reconocida públicamente. Cuando se afirma la presencia de profetas, como ocurre en la gnosis y en el montanismo, la Iglesia protesta. Pero hasta la edad moderna no se pusieron en tela de juicio ni el hecho de la profecía del AT ni tampoco su interpretación fundamental; la discusión versa, sobre todo en el enfrentamiento con el judaísmo, acerca de su comprensión adecuada.

En la apologética posterior a la reforma protestante la profecía cuenta, al lado de los milagros, como una prueba en favor del carácter sobrenatural de la revelación cristiana; con ello se reduce el concepto de profecía a los vaticinios milagrosos. En ese sentido se la explica también en el análisis del acto de fe como un motivo de credibilidad. Sólo la exégesis actual del AT ha llamado la atención sobre la reducción que ello supone. Al mismo tiempo, el uso apologético del fenómeno profético ha quedado en entredicho por obra de las investigaciones que la historia de las religiones ha llevado a cabo. Hoy el fenómeno se sitúa en el contexto de las experiencias místicas, y desde las mismas se explica. Como quiera que sea, la profecía es un polo de tensiones frente a la concepción institucional del ministerio en la Iglesia.

3) Es doctrina vinculante la afirmación del símbolo de fe de que el Espíritu Santo habló por medio de (la Ley y) de los profetas (Dz 9, 13, 86; DS 41s, 44, 46, 48, 150). El uso apologético del fenómeno de la profecía lo defendieron el *Syllabus* (Dz 1707, DS 2907), el Vaticano I (Dz 1790, DS 3009) y las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica (Dz 2115s, 2136; DS 3505s, 3528). El Vaticano II considera que la profecía viene dada en el sentido creyente de los fieles (LG 12), siendo por lo mismo un don que en principio corresponde a todos los cristianos.

4) En el diálogo ecuménico la reflexión sobre el don de la profecía puede contribuir a la «relectura» de las verdades de fe sobre la base de la concepción actual: la profecía se ha entendido siempre de modo que pudiera dar a los datos de la fe una nueva vigencia adecuada a cada momento.

5) La interpretación cristiana de la profecía se dirime en Jesucristo. Y constituye el don de juzgar de acuerdo con la voluntad salvífica de Dios que se ha revelado definitivamente en la persona de Jesús. Dicho con otras palabras, la profecía es un discernimiento de los espíritus como los factores que determinan nuestra realidad. Con ello la profecía posibilita la recta decisión, el conocimiento de los «signos de los tiempos» (GS 4), y ello no sólo de cara al individuo sino también respecto de toda la Iglesia. Por lo mismo, se puede entender también la profecía como el testimonio público en favor de la fe frente a los desafíos del tiempo.

En la medida en que se contempla la profecía como una transmisión directa de revelación, Cristo es incuestionablemente el profeta por antonomasia. De esa profecía directa habría que distinguir otra de carácter mediato, que transmite y comunica el acontecimiento salvífico. Pero tal distinción sólo explica un aspecto de la dependencia de la profecía mediata respecto del acontecimiento profético que se da sobre todo en Jesucristo y que tendría su modelo veterotestamentario en la conclusión de la alianza mosaica, a la que

se refieren todos los profetas. Por otra parte, el acontecimiento salvífico del NT se hace a su vez presente como tal en tales transmisiones y marca cada instante concreto, de modo que a los hombres se les da con ello la revelación definitiva en figuras siempre nuevas y únicas que no son intercambiables. Esa profecía —que es a la vez presencia del acontecimiento profético fundamental y su transmisión en determinados puntos del espacio y del tiempo— hace posible un crecimiento genuino historicosalvífico de la fe cristiana, sin rebajar la aparición de Jesucristo ni su importancia. Esa posibilidad únicamente puede pensarse como efecto del Espíritu Santo, que no sólo confiere en general la fe teologal como respuesta a la revelación o autocomunicación de Dios, sino que define también esa respuesta creyente en su forma concreta, en la que únicamente puede y debe darla cada uno dentro de su mundo vital.

Ya la llamada de la revelación tiene que tener en cuenta esa situación concreta, aunque sin dañar a la plenitud y carácter definitivo de la autocomunicación de Dios. Ese carácter concreto se deja sentir con mayor fuerza aún en la respuesta creyente. La fundamentación, transmisión y acogida de la salvación hay que verlas estrechamente ligadas como efecto del Espíritu Santo y como una profecía cristiana. En tanto que don del Espíritu Santo (cf. 1Cor 14,1) posee la fuerza de hacer presente la revelación originaria así como la de aplicarse a una situación histórica concreta, que se ha de buscar en el indispensable discernimiento de los espíritus. Sólo así podrá decirse con el Vaticano II: «La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20.27), no puede fallar en su creencia» (LG 12).

Bibliografía. *a)* K. KOCH, *Die Propheten* I-II, Stuttgart 1978-1980; *b)* G. V. RAD, *Theologie des Alten Testaments* II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Munich 1960; *c)* K. RAHNER, *Profetismo*, SM V, 569-576.

KARL HEINZ NEUFELD

PROFETA. → Carisma, → ministerio en la Iglesia, → ministerios de Jesucristo, → santo, santidad, santificación. Profeta es el que proclama la palabra de Dios movido por el Espíritu divino. Se distingue tanto del sacerdote, dedicado al culto del templo, como del rey y pastor, que conduce y se cuida de quienes le han sido confiados.

1) En el AT el profetismo tiene un papel destacado. Pero no es un fenómeno unitario: hay profetas vinculados a una institución (1Cró 25,1) y otros que no lo están, hay grupos de profetas (1Sam 19,20; 2Re 4,38; 6,1) y personajes proféticos aislados (2Sam 7; 12; 1Re 17-19; 2Re 1-9; 13); hay profetas de felicidad y profetas de desgracia (el Deutero-Isaías, por un lado, y Amós, por otro); están las figuras proféticas antiguas, cuyas palabras y hechos se relatan en los libros históricos del AT (Abraham, Moises, etc.; cf. Núm 11,24-29; Dt 18,18; 34,10), y están los profetas escritores (Amos,

Oseas, Isaías, Miqueas, etc.); finalmente, hay profetas verdaderos y profetas falsos (cf. Jer 20,9; 23,16; Am 3,8).

En el NT se recuerda con frecuencia a los profetas veterotestamentarios: ellos señalaron a Jesús como el Mesías y, en tanto que mártires, son prototipos suyos. En la prehistoria inmediata de Jesús aparecen algunas figuras proféticas: Zacarías, Isabel, Simeón, Ana, Juan Bautista; al propio Jesús se le designa a veces como profeta (Mc 6,15; 8,28; Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19; Act 3,22s; 7,37; Jn 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Lo característico de Jesús es que no es profeta solamente, sino que es también pastor, rey (Jn 10; 19) y sacerdote (Heb). En la comunidad cristiana primitiva la profecía figuró entre los carismas más importantes. Hay frecuentes testimonios de la posición relevante de los profetas: Act 13,1.15.22.32; Rom 12,6s; 1Cor 12,28s; 14,1; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Ap 11,18; 16,6; 18,24).

2) También en la Iglesia primitiva del período postapostólico estuvo muy extendido el carisma de la profecía (*Did.*, *Past. Herm.*). Y ciertamente que también creció el fenómeno de los «falsos profetas» (montanismo), en los que se abría una contradicción entre doctrina y vida con la secuela de unos fenómenos extraordinarios y excesivos. Al combatirlos, también la realidad profética sufrió un cierto descrédito en la Iglesia, aunque continuó alentando en los santos. Guiados por el Espíritu Santo, fueron ellos los que hicieron actual la palabra y voluntad de Dios sobre todo a través de su propia vida. Frente al énfasis unilateral que la baja edad media puso en el ministerio sacerdotal, los reformadores protestantes insistieron en el ministerio de la predicación, con lo que, sin embargo, no hicieron sino provocar un endurecimiento de posiciones anteriores.

3) El Vaticano II ha valorado desde el plano eclesiológico la doctrina de los tres ministerios de Jesucristo. Así, en el ámbito de la teología del ministerio aparece, al lado del ministerio de la santificación y dirección, el de la predicación, al que repetidas veces se le llama *munus propheticum*. Pero lo profético adquiere también relevancia cuando se trata de los seglares y de todo el pueblo de Dios (LG 12, 31, 35; AA 3). Junto con ello se mencionan los carismas que se le confieren a cada uno para provecho de todos.

4) La valoración de lo profético en la Iglesia reviste importancia ecuménica en la medida en que con ello se responde a un propósito en el que insisten las Iglesias reformadas (y especialmente las Iglesias libres).

5) Corresponde a la Iglesia, como imagen del Dios trino, el incorporar en una unidad tensa lo ministerial y lo profético.

Bibliografía. *a)* B. VAN LEEUWEN, *Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi*, en G. BARAÚNA (dir.), *De Ecclesia* I, Francfort-Friburgo de Brisg. 1966, 393-419; *b)* A. DEISSLER, *Los libros proféticos*, en SM I, 231-258; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona ²1968; *c)* N. FÜGLISTER, *Prophet*, HThG II, 350-372.

WERNER LÖSER

PROPIEDADES DE DIOS. → Analogía, → Dios, → discurso acerca de Dios, → doctrina de Dios, → nombres de Dios. Por propiedades de Dios entiende la teología aquellas afirmaciones acerca de Dios que pueden conocerse formalmente a partir de su esencia y de los hechos de revelación y que es posible formular según las reglas de la analogía.

1) La Biblia se refiere a Dios y sus propiedades de forma directa e indirecta. Esas propiedades son en parte negativas, es decir, que niegan cualquier limitación en Dios (por ej., *infinitud*) y en parte positivas, o sea, las que no implican ningún límite (por ej., *gloria, bondad*). Tales afirmaciones no se pueden rechazar de antemano como antropomorfismos: cuando se reflexiona explícitamente sobre la grandeza y el misterio de Dios, también su «existencia» llega a adquirir para todos nosotros una forma concreta.

2) La doctrina de las propiedades de Dios la desarrolló sobre todo la escolástica. La explicación más profunda de esa manera teológica de razonamiento sobre Dios la da Tomás de Aquino: pese a su infinitud y transcendencia, Dios no es ajeno a la creación ni está lejos de ella; la afirma en su bondad como expresión de la forma que encuentra en sí mismo y que le ha otorgado en el acto creativo (cf. *S. th.* I, 13,11). Se niega cualquier limitación y contingencia en Dios: en él está la plenitud «simultánea», mientras que en las criaturas sólo puede realizarse en forma sucesiva y complementaria. Por eso Nicolás de Cusa habla de la creación como una *coincidentia oppositorum* (coincidencia de oposiciones).

3) El concilio IV de Letrán ha desarrollado importantes propiedades divinas (Dz 428, DS 800) en una síntesis que recoge el Vaticano I (Dz 1782s, DS 3001s).

4) En principio no existe ninguna diferencia entre las confesiones, aunque ciertas imágenes de Dios de cuño confesional pueden resentirse de cierto carácter unilateral: así, partiendo de la herencia nominalista, la teología reformada destaca especialmente los rasgos oscuros del poder divino; y la teología católica ha carecido en ocasiones de un sentido crítico frente a las afirmaciones metafísicas acerca de Dios.

Y, a la inversa, con sus respectivas imágenes divinas las diversas confesiones experimentan un enriquecimiento: la teología luterana de la cruz muestra al Dios que puede transformarse en su contrario; la teología ortodoxa acentúa la gloria de Dios, presentando por ello en primer término el misterio pascual.

5) Sobre todo en el desarrollo de la teología bíblica y tomista la reflexión creyente actual presenta las propiedades de Dios de modo que el → amor divino aparece como el punto de unión a la vez que como el fundamento de las múltiples propiedades concretas que de Dios se predican. Las propiedades más importantes se explican en el cuadro adjunto expuesto en las páginas que siguen.

LAS PROPIEDADES DE DIOS

Nombre	*Descripción*	*Importancia teológica*	*Fuentes*
Omnipresencia	Independencia, superioridad y proximidad de Dios a la realidad creada en su conjunto y en particular.	Afirmación de la libertad de Dios, cerrado a la vez en sí mismo y presente en sus criaturas.	Éx 3,14; Sal 139.
Omnipotencia	Designación del hecho de que Dios es la realidad que todo lo determina, pero vinculando siempre su obrar a su amor.	Afirmación de la absoluta independencia de Dios, que en la muerte y resurrección de Jesús se ha mostrado como una forma de dirigir el mundo que tiene ante los ojos el bien de las criaturas.	Hilo conductor de la interpretación bíblica del mundo y de la historia, símbolos.
Omnisciencia	Forma del conocimiento divino respecto de su propio ser y respecto del mundo y de la historia.	Afirmación sobre la dirección bondadosa de Dios, que no recorta sino que aumenta la libertad de sus criaturas (libres).	Job 34,21s; Sal 7,9; 139; Jer 11,20; Sab 1,7; Rom 11,33-36; DS 3001, 3002; Dz 1782, 1784.
Misericordia	El amor inagotable de Dios al hombre débil y pecador.	Afirmación de la lealtad de Dios, que ya no abandona jamás a su criatura y que se compromete por ella hasta la entrega de sí mismo.	Éx 34,6; Rom 9-11. Tema básico de la predicación de Jesús.
Eternidad	La intemporalidad esencial de Dios como compendio de su actualidad suprema y de íntima vitalidad.	Afirmación de la transcendencia de Dios, pero que incluye el origen y futuro de las criaturas.	Liturgias.
Justicia	Propiedad interna de la voluntad divina en su acción *ad extra*, por la que justifica a los hombres por su amor de elección.	Afirmación de la solicitud de Dios por sus criaturas y por la que, cual Dios justificador, entrega a su hijo a la cruz (→ justificación).	Rom 1-11; DS 1529; Dz 799.

Nombre	*Descripción*	*Importancia teológica*	*Fuentes*
Clemencia	Autocomunicación de Dios por amor a la realidad creada.	Afirmación sobre la acción salvífica universal de Dios (→ gracia).	Éx 33,19; 34,6; Rom 9-11.
Santidad	El ser divino de Dios, fascinante a la vez que aterrador.	Afirmación sobre la esencia íntima de Dios como misterio excelso.	Is 6,3; Jn 17,11.
Gloria	Designación de Dios como fuente de toda bondad, verdad y belleza, que es el fundamento del «esplendor» que tiene su creación.	Afirmación sobre la causa de la felicidad que Dios quiere otorgar a sus criaturas. Como prueba la glorificación de Dios por la muerte de Jesús en cruz, puede reconocerse también en el sufrimiento.	Éx 19,12; 33,21s; Jn 17,1-8; 2Cor 3,4-4,6.
Lealtad	Afirmación absolutamente fiable de las criaturas por el amor de Dios.	Afirmación sobre el núcleo íntimo de la actitud de Dios en la alianza, que conduce a la creación al fin que le ha señalado.	Éx 34,6; 2Cor 1,19; 1Jn 1,4.
Infinitud	Negativamente es la exclusión de cualquier límite; positivamente, la afirmación de la infinita plenitud de vida de Dios.	Afirmación de la riqueza del amor de Dios por encima de todo límite y representación.	DS 3001; Dz 1782.
Invisibilidad	Confirmación del hecho de que Dios no es un objeto de la realidad empírica.	Afirmación de la realidad de Dios, que no puede alcanzarse con medios empíricos. Hay que verla sobre el trasfondo de la teología del NT: Dios ha aparecido en Jesucristo y en él se le puede reconocer.	Éx 33,18-23; 1Tim 6,11; DS 800, 3001; Dz 428, 1782.
Inmutabilidad	La voluntad de Dios permanece absolutamente fiel a sí misma, y no puede estar amenazada por ningún poder.	Afirmación sobre la libre entrega de Dios a la creación, pese a las debilidades y condición pecadora de este.	DS 800, 3001; Dz 428, 1782

Nombre	*Descripción*	*Importancia teológica*	*Fuentes*
Insondabilidad	Ocultamiento de Dios, que puede experimentarse dolorosamente como una retirada y también como el hecho beatificante del Dios que se manifiesta y hace accesible.	Afirmación de especial actualidad frente al presente olvido de Dios (→ Dios); para los creyentes comporta el deber de afirmar la aparente ausencia de Dios en la cruz de su Hijo como un camino de su amor y testimoniarlo en su vida.	Is 45,15; 55, 8; Mt 11,25; Rom 12,33.
Sabiduría	Plenitud de la fuerza cognitiva de Dios y de su ejercicio, que se caracteriza por su aplicación a lo concreto y la capacidad de ver lo concreto en el todo y contemplar el todo de una manera concreta.	Afirmación de la acción amorosa de Dios en la creación, especialmente en la historia; sabiduría que se concentra en Jesucristo crucificado y resucitado (1Cor 1,24).	Job 28,1-19; Prov 8; 1Cor 1-2; 2Cor 3,18; Col 1,15; Heb 1,3.
Cólera	No se entiende por ella el «reverso» del amor de Dios, sino el ardor y violencia de su lealtad, que va encerrada en su amor.	Afirmación sobre la íntima susceptibilidad del amor de Dios por sus criaturas (→ infierno, → juicio)	Amós.

Bibliografía. *a*) H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987, 95-105; *b*) M. LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, MySal II, 291-315; CTD, 380-599; *c*) Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

PROTOLOGÍA. → Escatología, → principio. Significa la doctrina del comienzo, del origen y del → estado originario, desarrollada por lo general de un modo especulativo; con otras palabras, es la doctrina de lo «primero» que Dios otorgó al hombre, incluyendo la reflexión sobre el pecado de origen como rechazo de eso «primero» que puede experimentarse en la historia.

El concepto se ha formado en analogía con el de «escatología».

1) Esa analogía descansa en la visión creyente, testificada en la Biblia, de que la gracia que Dios concedió al hombre desde el comienzo sólo alcanzara

su perfección y consumación al final, es decir, escatológicamente. Así, por ej., por Pablo la afirmación protológica sobre el pecado de Adán y la muerte consiguiente (Rom 5,12) responde a la afirmación escatológica sobre Adán que señala al Cristo venidero (Rom 5,14). Consecuentemente Pablo llama a Cristo el «Adán último (*eskhatos*)» (1Cor 15,45*b*) y lo describe como vencedor del pecado y de la muerte, como el que murió sin haber cometido pecado y que fue resucitado por Dios. A través de una reflexión cristológica similar diversos textos del NT hablan de la participación de Cristo en la creación del mundo y de la humanidad: «Por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,6; cf. Flp 2,6; Col 1,15-20; Ef 1,4; Heb 1,2s; Jn 1,1s).

3) Para las decisiones del magisterio sobre la protología, → creación, → *creatio ex nihilo*.

4) El concepto no es objeto de controversia teológica.

5) Hoy se dan dos tipos principales de reflexión acerca del comienzo y del final: la primera, que empieza por la creación «antes de la caída», presenta la consumación como una creación nueva, la cual permite al hombre su pleno autodesarrollo en Cristo y su Espíritu; la segunda arranca del estado pecaminoso del género humano «después de la caída» y ve la salvación como recuperación del estado originario perdido. A K. Rahner le gusta hablar de los contenidos de la protología como condición indispensable de toda consumación en la salvación.

Bibliografía. *a)* K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, MySal II, 406-420; *b)* H. RECKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Maguncia [3]1964; F. MUSSNER, *Die Schöpfung im Christus*, MySal II, 455-461; *c)* W. BEINERT, *Christus und der Kosmos*, Friburgo de Brisg. 1974; CH. SCHÜTZ, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, MySal V, 553-693.

ALEXANDRE GANOCZY

PROVIDENCIA. → Amor, → predestinación, → presciencia de Dios. En el plano dogmático la providencia designa el querer planificador de Dios, mediante el cual el mundo creado por él, y especialmente la historia espiritual y personal de los hombres, alcanza el fin que él le ha fijado.

1) El concepto de providencia sólo se encuentra en el AT en los libros de Job 10,12 y Sabiduría 6,7; 14,3; 17,2. La idea sin embargo reviste una importancia capital: Dios guía la historia, pero lo hace de tal modo que no destruye ni elimina la actividad específica y libre del hombre. En el período postexílico la idea se extiende también a los individuos (por ej., Jer 1,5; Job 5,19-21).

En el NT Jesús proclama la bondad de la providencia de Dios al romper el esquema rígido de acción y pasión, de pecado y castigo que prevalecía en la mente de sus coetáneos; a propósito del ciego de nacimiento, asegura que

ni el ciego ni sus padres habían pecado (y que por lo mismo la ceguera no era «culpable»), sino que «esto es para que se manifiesten las obras de Dios en él» (Jn 9,3).

No se explica de una manera teórica la providencia de Dios, pero se señala el camino por el que puede descubrirse el amor de Dios que campea por doquier: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,33). Pablo convierte esa idea en una confianza creyente: «Sabemos además que todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios, de quienes son llamados según su designio» (Rom 8,28). En Ef 1,3-14 se describe el designio salvífico de Dios.

2) Las raíces históricas de la fe en la providencia divina se encuentran en la filosofía griega, apareciendo la realidad ya en los presocráticos y la palabra por vez primera en Heródoto III, 108,2. Llega a ser el dogma central de la escuela estoica. Las sugerencias bíblicas y filosóficas conducen ya en la patrística a una teología ampliamente desarrollada de la providencia, de modo que la negación de la *pronoia* de Dios se equipara al ateísmo (Clemente de Alejandría, *Strom.* 6,122). Los padres defienden resueltamente la idea de libertad y responsabilidad del hombre. Agustín especula sobre la doctrina de la providencia y, en su línea, Tomás de Aquino la define como el «plan (*ratio*) preexistente en la mente de Dios de ordenación de las cosas al fin» (*S. th.* I, 22,1). En la edad moderna la idea de providencia influye —a partir de la *De civ. Dei* agustiniana— en la teología de la historia (J.-B. Bossuet). Con la ilustración la providencia se torna una verdad racional, que se identifica con la idea de una disposición, coherente de la historia y del cosmos (G.W. Leibniz: Dios ha creado el mundo mejor de los posibles).

3) Contra las tentativas ateas y dualistas de explicación del mundo, el Vaticano I presenta la providencia divina como el modo de gobierno del mundo y de la protección de sus criaturas (Dz 1784, DS 3003).

4) En la controversia teológica la doctrina de la predestinación de J. Calvino toca la doctrina de la providencia; pero desde su elaboración por obra de K. Barth no hay diferencias esenciales con el pensamiento católico.

5) El trasfondo de la fe providencialista es el tipo de encuentro de Dios con sus criaturas en su historia concreta. No hay que representársela como un cálculo de la mera racionalidad de Dios al establecer los medios y el fin, sino que ha de verse sobre la acción soberana de su amor universal. Se cierra así cualquier manipulación especulativa del tema: la fe providencialista contiene la idea de que el hombre en obediencia amorosa deja obrar al Dios amoroso y le permite disponer de él. Así se incorpora activamente al acontecer, que está guiado por la providencia. Ésta aparece no sólo como voluntad teleológica sino también como andaderas para las criaturas. Lo cual no excluye, sino todo lo contrario desde la cruz de Cristo, que la fe providencialista pueda ser atacada de un modo especial y participe en forma muy intensa en la obscuridad esencial de la fe. Pero al ser Jesucristo crucificado y resucitado nuestro camino, también la providencia de Dios se abre como un acontecimiento de su amor. Así, pues, la fe providencialista no es ni fatalis-

mo ni pasividad, sino que posibilita la actividad suprema en la forma de entrega al Dios de la providencia.

Bibliografía. *a)* A. SCHILSON, *Providencia-teología de la historia*, DCT II; *b)* L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, HDG III, 2, 2*a*, Friburgo de Brisg. 1963; W. KERN, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, MySal II, 464-544; *c)* Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS. → Cognoscibilidad de Dios, → Dios, → experiencia de Dios. Así se designan los procedimientos que dan cuenta, por la vía racional y reflexiva, del convencimiento de la existencia de Dios y que permiten una definición más aproximada del mismo.

1) Ciertos apoyos para las pruebas de Dios se encuentran en los libros sapienciales de la Biblia, al tratar de una comunicación de Dios que auna creación y alianza. Su interés no se centra ciertamente en el plano científico ni crítico-metodológico, sino que se ciñe a la vida. En el NT Pablo conoce el *nous* (*razón* como autoenjuiciamiento crítico, pero en el que también el «corazón» tiene su papel) como órgano del conocimiento de Dios (Rom 1,20).

2) La filosofía antigua sabe de los esfuerzos mentales acerca de Dios, aunque tendentes sobre todo a poder presentar a Dios como autor a través del acontecer del cosmos (el mundo como un orden que se encamina a su fin y como un todo armónico). Los primeros teólogos cristianos recogen y hacen suyos muchos de esos razonamientos (y en concreto los intentos de signo estoico, platónico y aristotélico). Frente a las pruebas de la existencia de Dios de orientación cosmológica Agustín hace hincapié en una argumentación antropológica: como sujeto espiritual activo en sus relaciones con el mundo y consigo mismo, el hombre se encuentra con Dios como el principio y fundamento. A partir de ahí construye Anselmo de Canterbury su «argumento ontológico»: por el modo y manera con que el hombre piensa a Dios (como aquello mayor de lo cual no puede pensarse nada), afirma también su existencia como condición que hace posible el pensarlo. El problema de ese razonamiento está en legitimar por vía lógica el paso que se da del pensamiento al ser. Por ello lo rechaza Tomás de Aquino, proponiendo por su parte cinco razonamientos o vías (*quinque viae*): la no autocomprensibilidad de la realidad mundana contingente y sin embargo valiosa, así como su finalidad total, señalan a un autor, que confiere la existencia y que controla la historia. Aquí lo problemático es el tipo de «necesidad» con que el mundo necesita de Dios como explicación: ¿Es Dios únicamente una pieza explicativa del mundo o es el Dios vivo? En Tomás de Aquino los razonamientos desembocan en el axioma de que «todos llaman Dios» al que

da vida, sentido y finalidad (*S. th.* I, 2,3). De todo ello se desprende que quiere acercarse al Dios vivo de la Biblia. Es cierto que Kant reprochó a Tomás, como a Anselmo, un salto injustificado del pensamiento a la realidad y que convirtió a Dios en el postulado de la razón práctica. En los tiempos modernos las pruebas *antropológicas* de la existencia de Dios ocupan el sitio de las pruebas cosmológicas: se concibe a Dios como la condición que hace posible el que el hombre pueda entenderse a sí mismo. Y ahí está el problema: Dios aparece fácilmente como una mera función del hombre (y no el hombre cual don de Dios).

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS
(cuadro de Wolfgang Beinert)

Designación	*Origen*	*Elaboradas por*	*Núcleo esencial*	*Argumentación*
Argumento del consenso	Estoa	Cicerón	Valor universal de la razón humana	Por el consenso (*consensus*) de todos los pueblos en que Dios existe se concluye que a dicho consenso responde una realidad
Argumento antropológico		Agustín	Verdad eterna	El valor inmutable de la verdad y de las normas sólo puede tener su fundamento en una verdad y norma realmente existente, y que es Dios
Argumento ontológico		Anselmo (*Proslogium*)	Concepto del ser perfecto	«Dios» es lo máximo que se puede pensar. Como tal tiene que existir, pues de otro modo cabría pensar algo mayor (lo máximo es lo que existe en la inteligencia *y* en la realidad)
Argumento cosmológico (*Quinque viae*)		Tomás de Aquino (*S. th.* I, 2,3)		
Vía 1.ª	Aristóteles (*Metaph.* 2)		Movimiento	Por el movimiento en el mundo se concluye la existencia de un primer motor inmóvil

Designación	*Origen*	*Elaboradas por*	*Núcleo esencial*	*Argumentación*
Vía 2.ª	Aristóteles (*Metaph.* 2)		Causalidad	Las causas dependientes que conocemos requieren una causa primera no causada, pues no es posible un *regressus in infinitum*
Vía 3.ª	Platón, Avicena		Contingencia	El ser no necesario sólo es posible si debe su existencia a un ser necesario
Vía 4.ª	Platón, Agustín, Anselmo (*Monologion*)		Gradación del ser	Verdad, bondad, belleza, etc., se dan en el mundo en grados diferentes. Debe existir por lo mismo un ser supremo y perfecto que es la causa de las gradaciones ontológicas
Vía 5.ª	Platón, Estoa		Finalidad	De la utilidad y finalidad que puede observarse en el mundo hay que concluir la existencia de un supremo Espíritu ordenador. El «acaso» no explica nada
Argumento ético-teológico (deontológico)		Kant, Newman	Razón práctica/ conciencia	A nuestras actuaciones morales y a los dictámenes de la conciencia tiene que corresponder una suprema instancia ética. Sin el equilibrio que sólo Dios puede garantizar, tanto el orden físico como el moral serían una contradicción en el mundo
Argumento transcendental		Rahner	Dios como condición que hace posible la existencia consciente del hombre	El hombre se encuentra orientado desde siempre hacia un absoluto. Su existencia sólo tiene sentido, si existe ese Absoluto como el misterio permanente

Un nuevo punto de partida es el que ofrecen las vías que, a partir de la responsabilidad ética del hombre para con sus semejantes, el mundo y el futuro, pretenden conducir hasta una respuesta racional acerca del Dios en el que se cree y espera. Hoy han quedado en gran parte sin contenido los debates que todavía con la neoescolástica se desarrollaron contra Kant en el sentido de si las «pruebas de la existencia de Dios» eran «demostraciones» en sentido estricto o sólo meros «postulados». Una prueba exacta («cientificonatural») de Dios sería una contradicción en sí misma, puesto que Dios no es objeto de un conocimiento empírico; pero un simple postulado no puede demostrar realmente la existencia de Dios. Por ello, hoy se prefiere hablar de una «mostración de Dios» más que de pruebas de la existencia de Dios.

3) Si el Vaticano I establece que Dios *puede* ser conocido con la luz de la razón natural (Dz 1806, DS 3026), ello comporta una *posibilidad* de demostración por la vía argumentativa. Pero determinadas formas de argumentación no se imponen como vinculantes.

4) En el enfrentamiento acerca de la filosofía kantiana se suscitaron controversias entre la teología protestante y la católica que hoy, en su mayor parte, están superadas. Como tema importante desde la perspectiva ecuménica persiste el de las relaciones entre → fe y razón.

5) La teología católica defiende la posibilidad y necesidad de dar cuenta de la fe que se profesa. Pero no se para en un único razonamiento cerrado, sino que busca en todo su esfuerzo mental mostrar la «racionalidad» de la aceptación creyente de Dios; esto ocurre sobre todo en las vías históricas. En ellas se recogen los elementos esenciales de las pruebas clásicas de la existencia de Dios: al argumento cosmológico le acompaña el argumento ético y se mantiene vigente el elemento personal de la reflexión agustiniana. Desde la consideración de la historia se reconoce y afirma a Dios como el Dios de la esperanza partiendo de los signos que en la misma historia apuntan hacia él. Esas muestras inducen a pensar que la fe en Dios no es algo decisionista, sino que se alimenta de elementos naturales. Las pruebas de la existencia de Dios ayudan a una fe iluminada, que ciertamente no lo sabe todo, pero sí sabe en quién confía (cf. 2Tim 1,12).

Bibliografía. *a)* H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* Paderborn 1985, 131-139; *b)* J. SPLETT, en W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* I, Friburgo de Brisg. 1985, 136-155; *c)* Como en *a* y *b*

WILHELM BREUNING

PUEBLO DE DIOS. → Sacerdocio común. Es una de las designaciones de la Iglesia de Jesucristo. Y para diferenciarlo del Israel veterotestamentario se la designa también como «el nuevo pueblo de Dios».

1) Explícitamente se llama a la Iglesia pueblo de Dios en 1Pe 2,9s (cf. también Rom 9,25s; 2Cor 6,16; Tit 2,14). Es equivalente el concepto, sobre todo paulino, de *ekklesia* (originariamente «asamblea popular»).

2) En la Iglesia antigua «pueblo de Dios» fue una designación corriente (central desde Agustín), pero desde la edad media pasó a un segundo plano cediendo ante el concepto de → cuerpo de Cristo. En el siglo XX esa designación vuelve a ocupar el campo visual de la teología. M. Koster (*Ekklesiologie im Werden,* 1940) dio los impulsos dogmáticos para una abundante investigación exegética y canónica.

3) El Vaticano II la recogió: pueblo de Dios es la designación dominante de la Iglesia (cf. LG 9 y *passim*).

4) Las tendencias antijerárquicas de la reforma protestante fomentaron de manera especial la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios. Pero ocupa también un lugar importante en los diálogos ecuménicos en torno a la eclesiología.

5) En el sentido del Vaticano II pueblo de Dios designa la unidad e igualdad de todos los miembros de la Iglesia, que se funda en la fe y el bautismo, así como la continuidad/discontinuidad de la Iglesia respecto del pueblo de Dios de la alianza antigua (la Iglesia como «nuevo» pueblo de Dios). Hoy la teología del pueblo de Dios recibe nuevos desarrollos en la «teología popular», que se alimenta de las reflexiones de la «base» cristiana.

Bibliografía. *a)* O. SEMMELROTH, *Die Kirche, das neue Gottesvolk,* en G. BARAÚNA (dir.), *De Ecclesia* I, Friburgo de Brisg.-Francfort 1966, 365-379; *b)* N.A. DAHL, *Das Volk Gottes,* Oslo 1941; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Munich 1954; A. EXELER, N. METTE (dirs.), *Theologie des Volkes,* Maguncia 1978; *c)* K. RAHNER, *Pueblo de Dios,* SM V, 700-704.

WERNER LÖSER

PURGATORIO. → Eucaristía, → indulgencias, → muerte, → oración, → penitencia (sacramento de la). Según la tradición eclesiástica, el purgatorio es el proceso de purificación después de la muerte que limpia al hombre de cualquier mancha y le permite la entrada a la consumación celeste.

1) Hoy está fuera de cualquier discusión la idea de que no hay pasaje alguno en la Sagrada Escritura que pueda referirse de manera inequívoca al purgatorio. Ni siquiera la imagen bíblica del *seol* (mundo inferior, reino de los muertos) comporta un estado de purificación, sino que señala el poder radical de la muerte, la prolongación de una existencia umbrátil del hombre en el más allá y, en un desarrollo posterior, también la recompensa o castigo del hombre. Tradicionalmente se aducen varios textos de la Sagrada Escritura como pruebas en favor del purgatorio. El pasaje de 2Mac 12,40-45, que se cita con frecuencia, certifica ciertamente la fe en la resurrección de los muertos, pero no una purificación en el más allá. Tampoco Mt 12,32 puede

entenderse como prueba de la existencia del purgatorio. Más difícil resulta el pasaje de Mt 5,25-26, tan importante para la teología patrística, que habla de una cárcel de la que nadie sale hasta no haber pagado el último céntimo. En la interpretación de la exégesis actual la cárcel a la que ahí se alude no es el purgatorio, sino el infierno. De manera parecida ha de entenderse 1Cor 3,10-15. En el contexto inmediato, el fuego que ahí se menciona no es un fuego purificador sino el fuego del juicio del último día o el Cristo de la parusía que aparece en majestad, que ejercerá las funciones de juez. Con todo, ha de tenerse en cuenta que ese pasaje, junto con Mt 5,25-26, ha contribuido notablemente al desarrollo de la doctrina del purgatorio.

2) Una doctrina específica del purgatorio sólo se elabora en la época patrística a partir de las ideas bíblicas sobre la promesa y realización de la salvación. En ello tuvieron un papel importante la celebración de la eucaristía y el desarrollo del sacramento de la penitencia. La plegaria por los difuntos está atestiguada desde el siglo II. En el III aparece la costumbre de orar por los fallecidos durante la eucaristía. Finalmente se impuso la costumbre de ofrecer por ellos el sacrificio de la misa. Las oraciones por los difuntos, que al principio se hacían en común, se precisan en las *Constituciones apostólicas* (siglo IV) con vistas a una doctrina del purgatorio, cuando se invoca al Dios amigo del hombre para que otorgue el perdón de todo pecado voluntario o involuntario al alma a la que ha acogido en su seno. En el *Euchologium* de Serapión (siglo IV) se ruega a Dios que no tenga en cuenta los pecados y errores de los fallecidos. Pero es más importante aún para el desarrollo de la doctrina del purgatorio la práctica penitencial, que hasta el siglo VI sólo se realizaba una vez en la vida. En la Iglesia occidental tuvo preferentemente un carácter punitivo, por cuanto que el cumplimiento de la imposición penitencial había de contribuir al perdón de los pecados. Pero en tiempo de persecución se le reconciliaba al penitente con la Iglesia antes de que cumpliera toda la expiación penitencial, en el convencimiento de que la penitencia pendiente podía cumplirse en el más allá después de la muerte. En la Iglesia oriental, por el contrario, la práctica penitencial se entendió como un proceso de tipo pneumático-pedagógico o terapéutico y medicinal, por cuanto que la superación del pecado con ayuda del sacerdote, que imponía la penitencia y ejercía el papel de médico espiritual, se valoraba como la curación de una enfermedad del alma. Ese proceso de sanación y purificación puede también continuarse después de la muerte.

Esta concepción diferente de la práctica penitencial conduce a una diferente concepción del purgatorio. Los padres occidentales dieron un carácter punitivo a la purificación que tenía efecto entre la muerte y la resurrección (así Tertuliano, Cipriano y Agustín), mientras que los padres de Oriente la entendieron como un proceso de maduración (Clemente de Alejandría, Orígenes y sobre todo Juan Crisóstomo).

3) Las decisiones del magisterio eclesiástico en la edad media y a comienzos de la moderna se dirigen contra la doctrina del purgatorio de las Iglesias ortodoxas y contra la negación del mismo por parte de los reformadores

protestantes. El concilio II de Lyon (1274; Dz 464, DS 856) y el concilio de Florencia (1439; Dz 693, DS 1304) enseñan que las almas de los penitentes que han muerto en caridad antes de haber dado frutos dignos de penitencia por sus pecados serán purificadas después de la muerte con penas purgativas y purificadoras. A la aminoración de dichas penas contribuyen las oraciones impetratorias de los fieles vivos, consistente en el sacrificio de la misa, la oración, las limosnas y otras obras pías, que los fieles realizan unos en favor de otros de acuerdo con las ordenanzas de la Iglesia. Intencionadamente se evita la expresión de *ignis purgatorius* (fuego purificador). El propósito fundamental de los latinos aparece en la expresión *poenae purgatoriae* (penas purificadoras). La doctrina común de las dos grandes Iglesias de Oriente y Occidente queda expuesta en la idea de purificación en general y, sobre todo, en la referencia a la eucaristía y a la oración de intercesión de la Iglesia. Se exceptúan por completo las indulgencias, que los ortodoxos rechazan.

El decreto del concilio de Trento acerca del purgatorio (1563; Dz 983, DS 1820) parte del supuesto de que con el perdón de la culpa grave y con la remisión de la pena eterna no siempre se borran y perdonan todas las penas temporales. Puede darse el caso de que, además de la remisión de la pena temporal en este mundo, sea necesaria una purificación a través del purgatorio en el más allá, y en la cual la Iglesia puede ser de ayuda a las almas de los difuntos mediante su oración impetratoria y sobre todo por medio de la santa misa. Conviene advertir además que para la fundamentación de la doctrina del purgatorio el concilio de Trento se remite a la Sagrada Escritura y a la tradición de los padres en general, pero sin mencionar un solo texto concreto de la Biblia.

4) Desde la perspectiva del diálogo ecuménico la doctrina del purgatorio ha adquirido una cierta importancia, toda vez que los ortodoxos rechazan la idea de una purificación en el más allá mediante penas y expiación, un fuego purificador y las indulgencias por los difuntos, mientras que los reformadores protestantes rechazan de lleno el purgatorio. Según hemos ya indicado las resoluciones doctrinales del magisterio eclesiástico no hablan de un fuego purificador ni mencionan tampoco las indulgencias a favor de los difuntos. En consecuencia, la única doctrina vinculante de la Iglesia es la afirmación de que existe un purgatorio, dejando su explicación concreta a la teología.

5) El término de purgatorio como «fuego purificador» (*ignis purgatorius*) se impuso en Occidente hacia el siglo XII y por influencia del texto de 1Cor 3,15 (el que se salva, pero como quien pasa por el fuego); es una expresión que fácilmente puede inducir a una serie de malentendidos, ya que, de una parte, localiza casi de necesidad el proceso purificador y, de otra, no tiene suficientemente en cuenta los múltiples significados simbólicos del empleo metafórico del «fuego» en la Sagrada Escritura. En un nivel especulativo la purificación en el más allá ha de entenderse como el anhelo, alentado por el amor, de verse libre de las últimas deficiencias que todavía impiden la contemplación plena y perfecta de Dios. Solo en la medida en

que ese crecimiento en el amor de Dios resulta doloroso, se puede hablar de sufrimiento en el purgatorio. La hipótesis de que Dios agregue complementariamente otros castigos ni es necesaria ni resulta coherente.

En la teología occidental se mencionan de ordinario como objeto de la purificación las penas temporales por el pecado, que persisten aun después de perdonada la culpa. Hay que advertir, sin embargo, que la distinción entre culpa y pena se ignoró durante mucho tiempo y que en la teología medieval tuvo defensores la idea de que la purificación en el más allá se refería a los pecados veniales y a las penas temporales. En cualquier caso la pena temporal ha de verse como una secuela dolorosa que se deriva de la esencia misma del pecado, y no como un castigo impuesto positivamente por Dios.

En la teología actual se han dado diversos intentos por explicar el purgatorio. Así, K. Rahner —en la línea a que acabamos de referirnos sobre la concepción de culpa y castigo— entiende el purgatorio como un proceso integrador que se da después de la muerte, incorporando la múltiple realidad humana a la decisión fundamental del hombre tomada en vida. En virtud de la comunicación amorosa de todos los que están unidos en Cristo ese proceso puede estar sostenido por la intercesión de los hombres. L. Boros, en el contexto de su hipótesis de la decisión final, explica el purgatorio como la calidad e intensidad de esa decisión última en favor de Dios, que se cumple en la muerte.

Bibliografía. L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten [5]1966; E. FLEISCHHACK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tubinga 1969.

JOSEF FINKENZELLER

RAZÓN. → Fe, → lenguaje, → misterio de fe, → revelación. Es la facultad humana de pensar y conocer. Arranca de la percepción sensible y se confirma por medio del lenguaje, pero en virtud de su apertura va más allá de todos los datos sensibles y más allá del lenguaje del que se sirve —de otro modo no sería posible la traducción a otras lenguas—, por lo cual ha de entenderse como una facultad espiritual.

1) La Sagrada Escritura muestra escaso interés por los logros específicos de la razón. El conocimiento en sentido bíblico se aproxima más bien a lo que en lenguaje cotidiano calificamos de «razonable»: la experiencia práctica y la sabiduría vital, en la que por lo demás entra ante todo el temor de Dios según lo concebían los israelitas. Según Pablo, la sabiduría racional de los griegos más bien constituye un estorbo para la salvación, porque enjuicia la cruz de Cristo como una necedad (1Cor 1,19-27). Pese a lo cual, la fe no va contra la razón en sí, sino que se sirve de la razón para poder llevar a término adecuadamente el llamamiento a la salvación (1Cor 14,19s).

2) La teología cristiana se ha entendido a sí misma como un conocimiento racional al servicio de la fe. La escolástica tuvo el convencimiento de que, en virtud de la semejanza de la razón humana con Dios, podía comprender los motivos racionales y divinos del plan de la creación y de la salvación. Por el contrario a finales de la edad media se extendió un profundo escepticismo a propósito de las posibilidades de un conocimiento teológico (nominalismo); ese escepticismo influyó también en la reforma protestante. En la edad moderna la razón se estableció en principio como un árbitro en la disputa de las confesiones (religión de la razón); pero, bajo la influencia de las ciencias exactas, la razón se fue desplazando cada vez más hacia la oposición a la fe revelada y a la fe en Dios de un modo general. De ahí que las relaciones entre fe y razón llegasen a convertirse en el tema central de la teología en el siglo pasado.

3) El Vaticano I se extendió sobre esas relaciones entre razón y fe tomando una posición clara: *a)* Existe una diferencia entre el conocimiento de la fe y el conocimiento de la razón. *b)* Ni siquiera el conocimiento creyente puede entender por completo el ser de Dios y la obra de la salvación. *c)* Pese a ello, no puede existir oposición entre la fe y la razón, porque en definitiva Dios es el origen de ambas (Dz 1795-1797, DS 3015-3017).

4) La teología protestante hace más hincapié en la perversión pecaminosa de la razón, contraponiéndole la escucha creyente de la palabra de Dios (*sola Scriptura*). Pero la problemática de la comprensión (→ hermeneutica) ha conducido hoy a un amplio allanamiento de las diferencias confesionales.

5) Por el momento la teología se encuentra entre dos frentes. Ha de hacer cara a una razón que cree en la ciencia y que domina la vida social, si ha de descubrir las aporías de una humanidad que se fundamenta únicamente en la razón; y ha de hacer cara igualmente a una religiosidad irracional que se extiende por doquier, si quiere hacer patente la apertura religiosa de la razón y la necesidad de un discernimiento racional en cuestiones de fe y de la práctica creyente.

Bibliografía. *a)* W. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft,* en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze,* Gotinga 1967; *b)* → Antropología teológica.

GEORG LANGEMEYER

RECEPCIÓN. → Canon, → concilio, → Iglesia, → magisterio eclesiástico, → sentido de fe de los creyentes, → tradición. Con este término (del latín *recipere*, recibir, admitir) se expresa el proceso por el que la comunidad creyente reconoce como verdadera, vinculante y necesaria para la fe una decisión de la autoridad eclesiástica y la hace suya.

1) De acuerdo con la convicción bíblica de que los hombres están necesitados de la acción salvífica y gratificadora de Dios, que experimentan y se

apropian con la → fe a través del mensaje de la revelación, desde una perspectiva humana bien cabe considerar esa acogida como un proceso de recepción. Y, en efecto, se habla explícitamente de un acto de acogida y recepción al referirse a la fe en el evangelio (1Cor 11,23; 15,1-3; Gál 1,9-12).

2) Son procesos de recepción la formación del canon bíblico y la acogida de la tradición eclesiástica. También el culto de los santos descansa hasta 1234 en un proceso de recepción. Desde el punto de vista de la historia de los dogmas alcanzó especial relevancia la cuestión referida a la historia de los concilios, que a veces se prolongaron durante mucho tiempo hasta que una asamblea parcial o total de la Iglesia era reconocida y aceptada como vinculante para la fe. Eso fue lo que ocurrió, por ejemplo, con Nicea (325) o Constantinopla (381); por su parte, el concilio de Constantinopla celebrado en el 519 y el II de Nicea, que se reunió en el 787, sólo fueron reconocidos por Roma el año 1053.

Por otra parte, muchos sínodos locales alcanzaron por la vía de la recepción una importancia y significado de cara a la Iglesia universal; eso sucedió, entre otros, con el sínodo de Antioquía del 269 (en contra de Pablo de Samosata), con el de Cartago del 418 (que condenó a los pelagianos), o con el de Orange del 529 (que expuso la doctrina sobre la gracia). En algunos casos la recepción se operó mediante una selección de materiales; así, el *Tomus Leonis* (DS 290-295, Dz 143s) sólo tomó del concilio de Calcedonia su parte dogmática, mientras que el *Filioque* del gran Símbolo de la fe no lo aceptó el Oriente cristiano; y en los tiempos modernos la encíclica *Veterum sapientia* del papa Juan XIII (el latín como lengua de la enseñanza teológica) no mereció la atención de las Iglesias locales. El camino para una reflexión teológica sin prejuicios quedó disimulado durante mucho tiempo por el hecho de que los movimientos del conciliarismo y del galicanismo reclamaban una aceptación jurídica y jurisdiccional de las decisiones del magisterio eclesiástico como supuesto previo para su validez.

3) El magisterio de la Iglesia rechaza la idea de recepción en el sentido de una ratificación constitutiva y esencial para la vigencia de sus decretos (Dz 1322-1325, 1839; DS 2281-2284, 3074), si bien no descarta una comprobación significativa. El concilio Vaticano II habla de actos de recepción por parte del sumo pontífice (LG 22; CD 4).

4) El problema de la recepción juega un papel de especial importancia en la ortodoxia oriental. Así la teología eslavófila del siglo XIX —así A.S. Chomjakow († 1860)— defendió la idea de que las resoluciones de los concilios sólo eran dogmáticamente vinculantes cuando toda la Iglesia las reconocía y aceptaba. Hoy más bien se tiene por correcta la opinión inversa de que los decretos conciliares tienen que responder a la fe de la Iglesia universal. La recepción es el conocimiento y la toma de conciencia de que una determinada resolución coincide y concuerda con la creencia de la Iglesia. Es, por consiguiente, una comprobación, no un acto de obligatoriedad jurídica. En el diálogo ecuménico de nuestro tiempo se ha agudizado el problema de si los procesos de recepción representan un modelo para la

unificación de las Iglesias y en qué medida (cf. Lovaina 1972, y la discusión acerca de los documentos de Lima de 1982).

5) La discusión teológica acerca del problema de la recepción se encuentra todavía en sus comienzos. Hay acuerdo firme, sin embargo, en que tal recepción es un acontecimiento esencial en la Iglesia y para la Iglesia, en la medida en que con él se designa el modo y manera en que se transmite el mensaje de la revelación de Cristo a la fe viva de los creyentes y en la medida en que éstos lo reciben. Y en la medida en que la fe es un acontecimiento dinámico, el proceso de recepción se realiza de continuo. Y reviste ante todo una eminente importancia práctica de cara al efecto de las decisiones del magisterio eclesiástico: a través de la recepción o de la no recepción queda claro si de hecho contribuyen o no a la edificación de la fe. El fundamento para la posibilidad de la recepción está en el hecho de que los fieles son sujetos de la actuación de la Iglesia guiada por el Espíritu; Iglesia que no está sólo estructurada de un modo jerárquico sino que es también la comunidad fraterna de los hijos de Dios (*communio*). De ahí que la recepción no sea simplemente un acto de obediencia, sino un asentimiento desde el propio juicio de la comunidad. Mas como la autoridad eclesiástica tiene un derecho específico, la recepción no puede legitimar en el sentido jurídico un acto ministerial hasta el punto de que sin tal recepción éste no sea válido. La recepción es más bien un signo de que constituye una expresión auténtica de la fe eclesiástica.

Bibliografía. *a)* P. LENGSFELD, H.-G. STOBBE (dirs.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981; *b)* Conc 21 (1985) 235-293: *Die Lehrautorität der Gläubigen; c)* A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Friburgo de Brisg. 1975, 303-370.

WOLFGANG BEINERT

RECONCILIACIÓN. → Alianza, → mediación de Jesucristo, → redención y liberación, → representación vicaria, → salvación, → soteriología, → teología de la cruz, → teoría de la satisfacción. La reconciliación es —como redención y liberación o como salvación o salud— una categoría soteriológica fundamental, y designa la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Se funda por completo en el amor y misericordia de Dios y alcanza su punto culminante en la muerte de Jesús, que es la entrega realizada de forma libre y en actitud obediente sustituyendo a los pecadores condenados a muerte. Con ello son liberados de su situación fatídica los hombres, que se habían hecho culpables (el «mundo»), y de la que no podían salir por su propio esfuerzo. Y se les otorga la paz, que consiste en el perdón de los pecados y en una vida en justicia y libertad, capacitándolos para una conducta acorde con la alianza con Dios y con sus semejantes.

1) En el AT hay que ver *reconciliación, expiación* y *perdón* (equivalentes

de la raíz general *kpr*) sobre el trasfondo de la alianza entre Dios y su pueblo escogido, alianza que había sido rota por el pecado, pero a la que Dios sigue leal en su justicia de la alianza (en su conducta acorde con el pacto estipulado). Esa justicia de la alianza referida a la comunidad se concentró especialmente en el ámbito cultual (y en la teología del culto expiatorio del escrito sacerdotal), cuando en virtud de una situación desgraciada, de por sí irremediable, se trata del «rescate» de una vida penada y que no puede redimirse de otro modo. La sangre (= la vida; cf. Lev 17,10-12) del animal sacrificado es por así decirlo una «substitución existencial», una entrega simbólica de la vida del oferente y sacrificador. Su expresión se encuentra, por ejemplo, en el ritual del «día de la expiación» (Lev 16); y, por otra parte, también («de un modo no cultual») en el sufrimiento expiatorio y vicario del Siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12) y en aquellos textos en los que Dios mismo rescata la vida condenada (Is 43,3s; Job 33,24; Sal 49,8.16).

Esta estructura fundamental de la justicia de la alianza, referida sobre todo al culto comunitario, que aparece en el AT, es también decisiva en el NT y especialmente en Pablo (que a la vez la supera y trasciende) para presentar la cruz de Cristo como fuente de salvación universal: la muerte de Jesucristo es expiación por el pecado; Dios muestra su justicia de alianza por cuanto que con ello quita el pecado (¡de todos!); consecuentemente, la fe en el crucificado supera el camino de la Ley y el rito expiatorio judío (Rom 3,5.23-26; cf. Rom 8,3; Gál 2,5-21). La expiación de Cristo salva al pecador del juicio y desvela lo que le habría sucedido sin la muerte de Jesús en la cruz (2Cor 5,21; Rom 5,9; cf. 1Cor 1,18.30). De ahí que Pablo pueda concentrar en la «palabra de la reconciliación» (2Cor 5,19*b*) —y ahora en un lenguaje personal y «no cultual»— toda la obra salvífica de Dios por Jesucristo («Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo»: 2Cor 5,19*a* y 18; cf. Rom 5,10s; Ef 2,16), y expresar también la estructura fundamental de la reconciliación en otras fórmulas: 1. La *iniciativa* de la reconciliación está por entero en la misericordia y en el amor de Dios (Rom 5,8-11; 2Cor 5,14-21; cf. Rom 8,35.39; Col 1,19ss; Ef 2,16). 2. La reconciliación se funda en la *entrega del Hijo* (Rom 8,3.31; Gál 1,4; 2,20), que se concreta en la muerte o en la sangre derramada (Rom 3,23-26; 5,9s; cf.Col 1,20; Ef 2,14.16). 3. La reconciliación opera un «cambio de sujeto» (1Cor 1,30; cf. 2Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13s). 4. La reconciliación cambia el estado de enemistad (Rom 5,10; cf. Col 1,21; Ef 2,14.16*b*) y *establece la paz* (Rom 5,1; cf. Col 1,20; Ef 2,15). 5. La reconciliación *se transmite* a través del «ministerio de la reconciliación» (2Cor 5,18) y capacita para esa reconciliación (5,20) y con ella para una conducta adecuada a la alianza. Esa estructura fundamental puede acoger otras afirmaciones neotestamentarias sobre la redención, demostrándose así como la forma básica de la doctrina cristiana de la reconciliación. Su centro es el elemento del «cambio de sujeto», fijado en el «por nosotros» y «por nuestros pecados» (1Cor 15,3; 2Cor 5,14; Rom 8,32; Gál 1,4; 2,20; Rom 5,6; 14,15; cf. Rom 4,25; 1Tim 2,6; la tradición de la última cena; Mc 10,45).

Para Juan la entrega del Hijo se funda en el amor del Padre, de Dios (3,16s; cf. 1Jn 4,10), y es una entrega libre (Jn 10,17s), por amor (15,13); su sangre purifica de todo pecado (1Jn 1,7; cf. Jn 2,2; 4,10); el «Cordero de Dios» (sin pecado) quita el pecado (1,29; cf. 1,36; 1Jn 3,5); en su exaltación Jesús se convierte en la salvación universal (Jn 12,32) y con el Espíritu otorga la potestad de perdonar los pecados (20,22); la entrega de Jesús es la norma de la voluntad de entrega de los discípulos (1Jn 3,16).

En la carta a Hebreos se describe a Jesús como sumo sacerdote y su obra salvífica como un servicio sacerdotal de reconciliación (en correspondencia y cumplimiento con Lev 16): 4,14-10,18. Toda la iniciativa parte del Hijo que, como sumo sacerdote, expía los pecados del pueblo (2,17) y que ya al entrar en el mundo (descrita esa entrada como un acto de oración) proclama la entrega obediente y libre y voluntaria de sí mismo (10,5-7). En virtud de esa voluntad los hombres son santificados de una vez para siempre por la ofrenda sacrificial de su vida (10,10), y en concreto por su sangre como sacrificio «en virtud del Espíritu eterno» (9,14). En él se identifican sacrificio y sacerdote (9,12). Como verdadero hombre el Hijo entra en comunión de destino con los hombres, haciéndose así capaz de representarlos (2,9-18; 4,5; 5,1-10), realizando su mediación a través de su sacrificio único (8,6; 9,15; 12,24), de modo que todos son santificados y tienen acceso a los bienes de la salvación por la fe, la esperanza y el amor (10,19-24, etc.). Esta exposición cultual de la obra salvífica de Dios por Cristo en el Espíritu Santo se compendia en las ideas de camino (2,1), de búsqueda de la tierra del reposo y de la comunión con Dios (4,1-11), de la esperanza como ancla firme que nos lleva a la tierra de promisión (6,13-20), de peregrinación del pueblo de Dios a la ciudad del futuro (13,14); en ese camino Jesús es el «guía» e introductor (2,10; 12,2).

En los anuncios sinópticos de la pasión (Mt 17,22 y par; Mt 20,18s y par) aparece la «entrega del Hijo» como algo que Dios hace. Especialmente en la tradición de la última cena se entiende la muerte de Jesús como el establecimiento de la alianza definitiva (Lc 22,20 y par; 1Cor 11,25; cf. Jer 31,31) y como una liturgia de alianza reconciliadora o expiatoria (Mc 14,24 y par; Mt 26,28; cf. Éx 24,8), en cuyo trasfondo se encuentra la representación de la expiación vicaria del mártir que describe Is 53. Huellas de Is 53,10s se encuentran ya en las expresiones prepaulinas (Rom 4,25; 8,32; Gal 1,4; 1Tim 2,6; → Jesús histórico).

2) La doctrina de la reconciliación se transmite en la historia de la teología ligada a otros temas (teología del martirio, de la práctica penitencial, de la eucaristía como anamnesis del sacrificio de la cruz) y desarrolla un vocabulario de categorías cultuales (*sacerdote, sacrificio, expiación*), jurídicas (*satisfacción, mérito*) y personales (*existencia en favor de, representación, proexistencia, substitución, vinculación* y *solidaridad*). En el período patrístico tiene su centro en el *admirabile commercium* (cf. las «fórmulas de intercambio» en la *Carta de Diogneto*, en Ireneo, Cipriano, Atanasio, etc.), la encarnación se entiende como el comienzo de la *kenosis* hasta la muerte,

de tal manera que por ella el redentor se hace solidario con la humanidad, aunque la reconciliación sólo la ha operado en el misterio pascual (cruz, resurrección, envío del Espíritu). Es un *commercium caritatis* (Agustín, *C. Faust.* 5,9).

En la doctrina de la satisfacción de Anselmo de Canterbury la teoría de la reconciliación alcanza una de sus cumbres en la edad media. Tomás de Aquino la modera en alguno de sus extremos: mediante la idea del *divinitatis instrumentum*, según la cual Dios opera la salvación por medio del hombre Jesús (*S. th.* III, 48,5s); mediante el carácter de Cristo como cabeza de la Iglesia y de la humanidad, a lo que va unida la idea del mérito y de la satisfacción (III, 48,1.2, ad 1; 49,1,3, ad 3), y mediante el énfasis en el amor perfecto de Cristo a Dios y a los hombres (III, 46,3; 47,3, ad 3; 48,2s; CG III, 158).

M. Lutero radicaliza la teoría anselmiana de la satisfacción hasta convertirla en la doctrina del sufrimiento como castigo vicario, tomando al pie de la letra el intercambio de sujetos entre Cristo y el pecador de que habla 2Cor 5,21 (coincidiendo en eso con los teólogos coetáneos y con una larga tradición): Jesús «se hizo pecado por nosotros». Otras interpretaciones son las de que él «se convirtió en el sacrificio por nuestros pecados» (Dz 286, DS 539), o que tomó por nosotros la «carne de pecado» sufriendo así el castigo del pecado, que es la muerte (Tomás de Aquino, *S. th.* III 46,4, ad 3).

La doctrina del sufrimiento como castigo vicario o sustitutivo en sus diferentes variantes ha encontrado defensores hasta hoy, tanto en la teología reformada (J. Calvino, K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann) como en la católica (Erasmo, Cayetano, A. Salmerón, M. Blondel, J. Daniélou, G. Martelet, H.U. von Balthasar). Resulta así inevitable el problema de la «justificación» de Dios y de la imagen divina que subyace en tal doctrina. De ahí que algunos hagan hincapié al recoger la idea de Anselmo en la representación de Jesús como institución de una nueva libertad (G. Greshake) o insistan en la idea de solidaridad (K. Rahner); otros buscan un esclarecimiento del motivo de la expiación en el acontecer intratrinitario (H.U. von Balthasar, N. Hoffmann). La *teoría del chivo expiatorio*, desarrollada por R. Schwager siguiendo a R. Girard, y según la cual los *hombres* descargan su malicia en Cristo como chivo expiatorio y su cruz aparece como el desvelamiento y la superación definitiva del mecanismo del chivo expiatorio, es una teoría que representa la plena «descarga» de Dios. Con ello se hace patente el razonamiento acerca de la *cólera de Dios* o el *castigo del juicio* en toda su problemática, al tiempo que se plantea la cuestión de hasta qué punto se trata de un lenguaje antropomórfico acerca de Dios, que ha de interpretarse alegóricamente (como ya lo hicieron los padres), de un modo existencial y antropológico (el amor de Dios lo experimenta el pecador como «insoportable» y, por tanto, como cólera) o en el sentido del mecanismo del chivo expiatorio (R. Schwager).

3) Junto a la afirmación fundamental de los símbolos de la fe de que Jesús «fue crucificado por nosotros» (Dz 86; DS 42, 62, 64, 150, etc.) para

vez la muerte de Jesús como sacrificio y su sacerdocio constituyen por sí mismos tema de declaraciones magisteriales (Dz 122, 286, 2195; DS 261, 539, 3678), sino que, por lo general, se conectan con las declaraciones sobre la eucaristía (Dz 430, 574*a*, 938, 940, 950s, 1964, 2299; DS 802, 1083, 1739s, 1743, 1753s, 3316, 3847s; cf. Vaticano II, SC 5-10, 47; LG 10, 26, 28, 34). Que Cristo nos ha reconciliado con Dios, se dice en conexión con la doctrina del pecado original (Dz 790, DS 1513); que él ha obrado la satisfacción al Padre por nosotros y nuestros pecados, sólo lo menciona de paso el Tridentino (Dz 799, 904, cf. 2038, 2318; DS 1529, 1690, cf. 3438, 3891). La fuerza reconciliadora de su pasión (y muerte) se designa como mérito de Cristo a propósito de la doctrina de la justificación (Dz 795, 799s, 820, cf. 802, 836, 842; DS 1523, 1529s, 1560, cf. 1534, 1576, 1582). La reconciliación con Dios y el perdón de los pecados de cada creyente se concretan en el → bautismo y la → penitencia. La idea de expiación ha sido recogida en los tiempos modernos en las encíclicas sobre el Sagrado Corazón de Jesús de Pío XI *Miserentissimus Redemptor* (1928) y de Pío XII *Haurietis aquas* (1956). En las encíclicas de Juan Pablo II *Redemptor hominis* (1979) y *Dives in misericordia* (1980), así como en su carta apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (1984), se describen las dimensiones fundamentales de la doctrina de la reconciliación.

4) La doctrina de la reconciliación constituye el núcleo de la teología dogmática desde los comienzos de la reforma protestante hasta hoy, especialmente en la tradición luterana (cf., por ej., G. Ebeling). De ahí que pueda también establecerse por ella la orientación dogmática fundamental de un teólogo.

5) Toda doctrina de la reconciliación ha de tener en cuenta la estructura fundamental dada por el testimonio bíblico y hay que pensar que en ella se ensamblan sus interpretaciones o categorías de tipo cultual, jurídico y personal, quedando fundamentalmente modificadas y superadas sobre todo por el acontecimiento cristológico en su conjunto y por la muerte de Jesús en cruz.

La «palabra de la reconciliación» como «palabra de la cruz» es el final de todo culto sacrificial, de cualquier tipo de autojustificación, de cualquier compromiso a dos bandas; pero hace posible una nueva vida en la entrega, una nueva justicia y una relación personal de nuevo cuño entre Dios y el hombre, y entre los hombres entre sí. Pero esa posibilidad se realiza de un modo activo-pasivo por parte de Dios en la cruz y tiene un carácter expiatorio, porque con ella se superan el pecado y la muerte. Así, la reconciliación se funda en Dios mismo, que mantiene su amor al pecador, se compromete con su situación cambiándola a fondo y abriendo una nueva comunión con él. En este sentido, la cuestión de las condiciones que hacen posible la reconciliación de la cruz se torna en una cuestión acerca del misterio trinitario de Dios.

Bibliografía. *a)* G. GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit*, ThQ 153 (1973) 323-345; K. LEHMANN, *«Er wurde für uns gekreuzigt»*, ThQ 162 (1982) 198-317; N. HOFFMANN, *Sühne, ein umstrittener Begriff ntl. Erlösungslehre*, en INT. INSTITUT V. HERZEN JESU (ed.), *Entwicklung und Aktualität der Herz-Jesu-Verehrung*, Aschaffenburg 1984, 180-222; K. RAHNER, *Versöhnung und Stellvertretung*, en *Schriften* XV, 251-264; J. BLANK, J. WERBICK (dirs.), *Sühne und Versöhnung*, Düsseldorf 1986; W. BEINERT, *Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche*, en P. HÜNERMANN, R. SCHAEFFLER (dirs.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, QD 109, Friburgo de Brisg. 1987, 130-149; *b)* H.U. V. BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980; ídem, *Jesus und das Verzeihen*, IKaZ 13 (1984) 406-417; B. JANOWSKI, *Sühne als heilsgeschehen*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, Friburgo de Brisg. 1983; H.J. FINDEIS, *Versöhnung, Apostolat, Kirche*, Würzburgo 1983; R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch*, Munich 1986; ídem, *Der Zorn Gottes*, ZKTh 105 (1983) 406-414; G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I-II, Munich 1984-1986; *c)* Véase *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

REDENCIÓN Y LIBERACIÓN. → Cristología, → gracia, → modelos soteriológicos, → reconciliación, → salvación, → soteriología, → teología de la cruz. Son categorías soteriológicas fundamentales, en las que se expresa la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo para los hombres y en los hombres, y que éstos han de acoger y llevar a término con la libertad que Dios les ha otorgado por gracia.

1) En el AT *redimir* y *liberar* son casi sinónimos (*yasa/hosi*, liberar, manumitir a los esclavos; *padah*, rescate, compra del que no es libre; *goel*, redentor, defensor, al que en el derecho familiar le corresponde restablecer las antiguas relaciones de propiedad). En la liberación de Egipto la acción salvadora de Dios (Éx 15,21; Éx 1-15 está configurado por completo según un «esquema de redención») se vive e interpreta como liberación de Israel (Miq 6,4; Dt 15,15; Éx 6,6s; 15,13; Sal 77,16, etc.). Por eso los israelitas pertenecen a Yahveh como «siervos» (Lev 25,55) y como «esclavos» que no deben ejercer violencia alguna sobre sus hermanos (Lev 25,42ss). El acto liberador de Yahveh es motivo para obedecer sus mandamientos (Éx 20,2; Dt 5,6) y un imperativo ético en la conducta para con los extranjeros (Éx 20,20; 23,9; Dt 10,19; 15,15; 24,18). Sobre todo en el Deutero-Isaías se describe el nuevo éxodo (de Babilonia) como un acto liberador de Yahveh (por ej., Is 43,1-4) y como una redención para el perdón de las culpas (44,21-23), apuntando ambas cosas a una situación definitiva (cf. la profecía «escatológica», según la cual se cambian las estructuras fundamentales: Is 55,3-5; Ez 34; Jer 31,31-34). Siempre es Yahveh quien actúa, aunque haciendo posible y aguardando también la colaboración del redimido y rescatado. En conexión con la experiencia del éxodo (espec. Lev 25,42.55), y pasando por la escatología de los profetas, el camino puede conducir a la concepción

neotestamentaria de que la común filiación divina (como posibilidad e imperativo) elimina cualquier discriminación social (Gál 3,26ss; cf. 1Cor 12,13; Col 3,11).

En el NT se concentra la terminología de la redención-liberación en el mensaje de la verdad que hace libres (Juan), en la metáfora de la «compra» y «rescate», y en la liberación de la muerte, del pecado y de la Ley como libertad de vivir para Dios y para Cristo y con la capacidad de amar y cumplir los mandamientos (Pablo), pero principalmente en el mensaje liberador de Jesús sobre la *basileia* (el reino), que se concreta en su forma de vida y que capacita y llama al seguimiento (el cual incluye la conversión y la fe; Sinópticos).

Para Juan la realidad de la redención se define por completo desde el *Logos* encarnado, desde el Hijo de Dios, que trae la gracia y la verdad (1,14); la vida y la luz son sus dones salvíficos (1,4; 3,15, etc.; cf. 1Jn 1,1-4), con lo que el mensaje de la vida puede entenderse como la interpretación joánica del mensaje de la *basileia*. El don de la vida como el del Espíritu va ligado a la entrega de Jesús a la muerte (cf. 7,39; 19,34; 10,11; 1Jn 2,2; 4,10). Dentro de su «esquema de la revelación» expresa Juan el efecto liberador de la verdad para el creyente (8,31s.36).

Pablo conoce varios modos para hablar de la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. La reconciliación y justificación ocupan el primer plano; pero utiliza también la terminología de la «salvación» y la «redención»; cf. el compendio de 1Cor 1,30: Dios ha hecho a Jesucristo «justicia para nosotros (cf. 2Cor 5,21), santificación (cf. 2Cor 8,9) y redención (cf. Gál 3,13s)». Su doctrina de la redención puede por ello leerse como un «evangelio de la libertad». Entre otros hay que referirse a textos capitales como Gál 4,4-6 (el envío del Hijo para rescate de quienes están bajo la Ley y para otorgar la filiación divina) y 5,1-13 (liberados y llamados a la libertad y para el mutuo servicio en el amor); Rom 6,15-23 (liberados del pecado y de la muerte); 7,1-6 (liberados de la Ley) y 8,1-17 (para vivir como hijos en el Espíritu). El Espíritu produce libertad (2Cor 3,17) y también la creación ha de «liberarse para la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Esa liberación está ligada a la entrega de Jesucristo por nuestros pecados (Gál 1,4), como la justificación por la redención de Jesús va ligada a la expiación con su sangre (Rom 3,24s; cf. Ef 1,7; Col 1,14). El Espíritu es la primera «prenda» o arras de la redención (Ef 1,14). La rendención-liberación crea nuevas relaciones del hombre con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo, que han de ser determinantes para toda la vida frente a Dios y frente a los hombres en fe, esperanza y amor (cf. 1Cor 13).

En la carta a los Hebreos se trata ante todo de la «redención eterna», operada «de una vez por todas... gracias a la sangre» del sumo sacerdote Cristo (9,12). También la encarnación está vista de cara a la muerte del Hijo, que así «destruyó» a la muerte y al diablo y liberó a los que «estaban sometidos a la muerte» (2,14). Se le llama a Jesucristo (en el contexto de la pasión y la cruz) «conductor (*arkhegos*) de la salvación» (2,10) o «de la fe»

(12,2). Y puede verse ahí una referencia al acto liberador del pastor Jesús en su vida concreta, precediendo a los suyos. Una indicación importante es la que da la versión de la *Vulgata* con *auctor* (= autor), con lo que de una interpretación meramente metafórica se pasa a una concepción causal; *porque* Jesús alcanzó la «apertura» por la fuerza del Espíritu, está fundamentalmente abierto el acceso a la salvación, aunque vinculado a él. En Actos el título (3,15: «el autor de la vida»; 5,31: «príncipe y salvador») está en relación con la resurrección y exaltación de Cristo y (en 5,31) con el título de «salvador» (*soter*) o redentor.

En el fondo subyace la teología de Lucas concebida desde la historia de la salvación, en la cual el desarrollo progresivo y la realización del plan salvífico de Dios se presenta como la teología del «camino»; su radio de acción se extiende hasta la parusía como consumación de la redención (Lc 21,28) y ahí tiene también su puesto la muerte de Jesús (Lc 24,26, cf. 46ss), aunque el acento soteriológico recae (como por lo general en los Sinópticos) sobre el mensaje liberador de la *basileia* y la práctica vital de Jesús. La vida de Jesús hay que empezar viéndola en su singularidad, y no ya como «preludio de la pasión». Estuvo por completo al servicio del reino de Dios. También Mc 1,15 hay que leerlo en este aspecto como una palabra-programa (→ Jesús histórico). La paz, la libertad, la justicia y la vida son el horizonte de las cuestiones primordiales de la humanidad en el que se encuentran el mensaje del reino y la vida práctica de Jesús. Lo que él anuncia con la palabra se hace realidad experimental en las acciones simbólicas y los → milagros. Se trata de la puesta en práctica de la salvación que afecta a todo el hombre, de la salud corporal y espiritual con el perdón de los pecados y la curación de las enfermedades (Mc 2,1-12 y par; cf. Lc 13,10-17). Sus exorcismos permiten conocer el carácter liberador del reino de Dios (Lc 11,20 y par; Mt 12,28). Jesús habla en especial de Dios cuando enseña a los hombres un comportamiento nuevo, que debe liberar de los «poderes» que tienen al hombre atado y lo destruyen: el precepto del amor como liberación de la venganza violenta (Lc 6,27s y par); la referencia a la → providencia de Dios como liberación de la preocupación (Lc 12,24.27s), y el «aliento» de la fe como liberación de la propia impotencia (Lc 17,6) y de la violencia hacia la autojustificación (Lc 16,15; 18,9-14*a*). El reino de Dios es un don, como se hace patente en el perdón divino (Lc 15,11-32; Mt 18,23-35; cf. Lc 11,4 y par; Mt 6,12); un don que no permite discriminaciones: los pobres son bendecidos (Mt 5,3 y par), los leprosos son curados (Lc 17,11-19); Jesús trata con pecadores y publicanos (Mt 11,19*a*, cf. Lc 7,34), al tiempo que ha bendecido a los niños (Mc 10,13-16 y par) y ha reforzado la posición de la mujer (Mc 10,2-12; Lc 16,18 y par). En el contexto soteriológico y práctico de Jesús se muestra también el misterio de su persona: sus relaciones con Dios, al que llama *Abba;* y desde ahí también la pasión y la cruz pueden verse como una acción vital consecuente de Jesús (¡aunque no sea sólo eso!).

2) Especialmente la doctrina de la redención en la patrística griega puede verse (según G. Greshake), en el marco de la *paideia* platónica, como un

proceso de redención y liberación. Justamente en las controversias cristológicas y trinitarias fue creándose cada vez más un instrumental de conceptos personales y que hacían hincapié en la libertad, de modo que la cristianización del concepto antiguo de *paideia* se orientó a la libertad y personalidad de Dios y del hombre. Al contacto con las doctrinas latinas (Agustín) de la redención entra más en juego el lado subjetivo y con ello la cuestión de la «liberación de la libertad» (por la gracia).

En la edad moderna, con su giro hacia el sujeto y su *phatos* de la libertad, quedará preparado el terreno para entender la redención como liberación y para destacar no sólo la soteriología sino también la praxis soteriológica y enlazarla de forma consciente con la práctica vital de Jesús (H. Kessler, D. Wiederkehr). En la teología de la liberación pondrán de relieve tal conexión fundamental J. Sobrino, L. Boff y otros. Con ello se plantea, por lo demás, un problema básico de la teología de la liberación (como de cualquier otra teología política): el modo y tipo de relación entre política, ética y redención; en su cristología-soteriología se plantea, entre otros, el problema de si la categoría del seguimiento es el único principio adecuado de conocimiento cristológico-soteriológico.

3) En las cuestiones soteriológicas el magisterio se ha mostrado hasta ahora muy cauto, de modo que no ha definido ninguna teoría de la redención. Se trataba siempre de la afirmación fundamental de la fe en la encarnación del Hijo de Dios «por (nosotros los hombres y por) nuestra salvación» (Dz 54, 86; DS 40, 125, 150, etc.) y de la fe en su muerte en cruz «por la salvación del género humano» (Dz 429; DS 64, 485, 801), «para redención de los pecados» (DS 55), «para la redención del mundo» (DS 48) o «del género humano» (Dz 708; DS 491, 1337). Muchas veces se encuentran formulaciones más amplias, que aúnan diversos aspectos (DS 492) y que hablan explícitamente de la «liberación del género humano» (Dz 282, DS 533). Se habla del mérito y de la satisfacción por la muerte de Jesús (Dz 799, 904; DS 1529, 1690), con lo que se atribuye especialmente a su pasión y muerte la fuerza redentiva (sin que con ello se defina la doctrina de la satisfacción). Sólo en tiempos recientes se perfilan los rasgos fundamentales de una soteriología ampliada, que recogen los efectos intramundanos de la redención y que toman en cuenta la responsabilidad de los cristianos frente al mundo (cf. espec. GS 41). Acerca de la teología de la liberación y del tema libertad liberación, el magisterio se ha manifestado con dos instrucciones de la Congregación para la doctrina de la fe (*Libertatis nuntius*, 1984; *Libertatis conscientia*, 1986), y sobre todo en la asamblea general del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y en Puebla (1979).

4) Las ideas que sobre la redención formularon la ilustración, el racionalismo, el idealismo especulativo y la teología liberal se diferencian entre sí, pero coinciden en la tentativa de equiparar la experiencia de la subjetividad moderna con la doctrina tradicional de la redención. La redención se ve ahora principalmente (o de manera exclusiva) como un «momento en y para la historia libre de la subjetividad» (G. Greshake), tal como puede apreciar

se, por ejemplo, en I. Kant, F.Ch. Baur, F. Schleiermacher. Lo cual se aplica también a los proyectos más recientes, por ej., la fórmula de J. Moltmann: «La emancipación es la inmanencia de la redención, y la redención es la transcendencia de la emancipación.» Aquí, sin embargo, tal vez se toma todavía poco en serio la pretensión totalitaria de la emancipación. No se puede separar o combinar sin más la historia de la redención y emancipación «en el sentido de la doctrina abstracta de los dos reinos». Pero hay que afirmar que, pese a sus numerosas deficiencias, la teología protestante se ha esforzado más que la dogmática católica por lograr una visión general y coherente de la redención y de los afanes emancipativos del hombre.

5) El punto neurálgico de la moderna doctrina de la redención es el problema de la alternativa (o equiparación) de redención y emancipación, de «teosotería» y «autosotería» (M. Seckler). Sin embargo, no se trata sólo de la praxis soteriológica y de la realización de la redención, sino también de la definición de la salvación y de la meta de la redención. Es útil la distinción de concepción *instrumental* frente a concepción *final* de la teosotería (realización de la redención). Tal realización sólo la ha llevado a cabo *Dios* en Jesucristo por el Espíritu Santo. La comprensión *final* aguarda la redención y la salvación exclusivamente *de Dios;* pero es necesaria una visión y transmisión conjunta del cumplimiento humano y de la salud divina. Esa concepción como meta final es realmente más básica: se trata de la *auto*comunicación de Dios, que «constituye, hace posible y requiere... una praxis de colaboración» (M. Seckler). La justicia, la verdad, el amor y la paz de Dios tienen que hacerse realidad en la acción del hombre. De ahí que sea necesario el compromiso humano; con todo, sigue siendo un *principio teosotérico* «el que salvación y cumplimiento humano se dan únicamente *en* Dios y que, consiguientemente, sólo son *de* Dios. Escapan a la voluntad dispositiva como a la capacidad de realización autárquica» (M. Seckler). Otra cosa son las «teorías teosotéricas» en que se articula el principio teosotérico, que no se identifica con aquéllas, porque cada teoría teosotérica está en estado de provisionalidad histórica. Por eso es de capital importancia el diálogo entre las teorías o su complementariedad.

Bibliografía. *a)* ThQ 162 (1982) 273-341 (cuaderno 4: SECKLER y otros autores); D. WIEDERKEHR, *Heilsgeschehen im Licht von Heilserfahrung,* en K.H. NEUFELD, L. ULLRICH (dirs.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie,* Leipzig-Düsseldorf 1986, 176-192; J.C. SCANNONE, *Theologie der Befreiung,* ibíd., 401-439; J.B. METZ (dir.), *Theologie der Befreiung,* Düsseldorf 1986; *b)* H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung,* Düsseldorf 1972; ídem, *Erlösung als Befreiung?,* StdZ 99 (1974) 3-16; L. SCHEFFCZYK (dir.), *Erlösung und Emanzipation,* QD 61, Friburgo de Brisg. 1973; K. KERTELGE (dir.), *Der Tod Jesu,* QD 74, Friburgo de Brisg. 1976; J. SOBRINO, *Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen,* Conc 14 (1978) 574-580; ídem, *Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten,* Conc 15 (1979) 629-634; ídem, *Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes,* Conc 19 (1982) 171-176; N. SCHIFFERS, *Soteriologie ohne Christologie?,* Conc 15 (1979) 328-334; TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte,*

Munich 1985; L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Santander ³1985; J. RATZINGER, *Politik und Erlösung*, Opladen 1986; c) H. SCHURMANN, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus, Mitte des Evangeliums?*, Cath 25 (1971) 22-62; C. BUSSMANN, *Befreiung durch Jesus?*, Munich 1979.

LOTHAR ULLRICH

REINO DE DIOS. → Cielo, → espera próxima, → Iglesia, → milenarismo. El reino de Dios, que constituye la afirmación salvífica por antonomasia de los Evangelios sinópticos, es el ordenamiento de las cosas que se inicia con la venida de Jesús, pero que en su forma completa y perfecta solo se dará en el futuro, contraponiéndose así al presente eón o tiempo mundano; en ese ordenamiento prevalecerá por completo la voluntad de Dios.

1) La concepción del reino o soberanía de Dios tiene ya sus cimientos en el AT y se desarrolló en el judaísmo primitivo con distintas orientaciones. Como creador del mundo y único Dios verdadero, Yahveh es también su Señor, aunque de una manera especial es el rey de Israel. La monarquía establecida por él fue la forma visible de esa soberanía de Dios. Y la monarquía de Dios se extenderá alguna vez por todo el mundo (Is 24,23; Miq 4,7; Sal 2; 93-99). La soberanía de Dios, que debería incluir en sí todos los bienes religiosos y morales, se convierte así en una magnitud escatológica (del tiempo final), que Dios mismo introducirá sin intervención humana (Dan 2,34s; 7,27).

En el período sin reyes, durante el cual estuvo Israel bajo dominio extranjero, y durante el judaísmo primitivo la idea de la soberanía de Dios adquiere marcados rasgos políticos. Dos son las concepciones que se forjan en el judaísmo farisaico y rabínico del tiempo de Jesús: según la primera, que domina la plegaria del *Šema*ᶜ, la realeza de Dios es su voluntad, que se hace patente en la Ley mosaica. Para la segunda concepción, con una gran carga política, la soberanía divina apunta y pretende que Dios libere a Israel, a través de una actuación poderosa en la historia y en el cosmos, de la servidumbre a que lo han sometido los pueblos gentiles obligando a estos a reconocerle como verdadero Dios.

En el NT la expresión «reino de Dios» se encuentra sobre todo en los Evangelios sinópticos. Mientras que Mc y Lc hablan de la realeza de Dios, en Mt el giro se encuentra raras veces (12,28; 19,24; 21,31.43), siendo habitualmente sustituido por la expresión «reino de los cielos», porque desde los comienzos del judaísmo el término *cielo(s)* se convirtió en el sustitutivo del nombre personal de *Yahveh*, que ya no se osaba pronunciar. El reino de Dios que Jesús proclama y la salvación que implica han de entenderse en sentido religioso. Jesús no recogió en su mensaje y concepción del reino de Dios los elementos nacionalistas y políticos. Para él el enemigo del reino de Dios no es, por ejemplo, el reino de los emperadores romanos, sino el reino de Satán, que ha sido superado y vencido con su venida al mundo.

El reino de Dios anunciado por Jesús no es tampoco una realidad social en el sentido moderno de la palabra, por naturales que resulten en la realización concreta del amor al prójimo las implicaciones sociales en todo su alcance. El reino de Dios es universal por cuanto que todos los hombres, bajo determinados supuestos, han de ponerse bajo la soberanía de Dios. El reino de Dios es un acto libre de Dios (Lc 12,32; 22,29) y una gracia inmerecida para el hombre, que ha de suplicarla (Mt 6,10); un reino que el hombre ha de buscar y para el que ha de prepararse (Lc 12,31; Mt 24,44; 25,10.13).

Las condiciones únicas y que lo abarcan todo para la entrada en el reino de Dios son la fe y la conversión (Mc 1,15), que han de entenderse como los dos aspectos de la única actitud del hombre decisiva para la salvación y que encuentran su expresión en el cumplimiento del doble mandato del amor a Dios y al prójimo, que decide la entrada en el reino de Dios o el quedar excluido del mismo (Mt 25,31-46).

El reino de Dios proclamado por Jesús es, en su perfección consumada, un bien escatológico objeto de la esperanza, pero al mismo tiempo ya ha irrumpido en el mundo con su persona. El reino escatológico coincide con la vida eterna. Esa figura escatológica se entiende, sobre todo a causa de las imágenes del festín, como un banquete de bodas y de alegría (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), aunque también se describe como una cosecha y recolección (Mt 13,30; Mc 4,29). También las bienaventuranzas del sermón del Monte (Mt 5,3-12) están marcadas por el carácter escatológico del reino de Dios. Lo decisivamente nuevo en la predicación de Jesús es que con su venida ya ha llegado el reino de Dios, reino que está ligado a su persona, a la de Jesús (Lc 11,20; 17,21). Con la aparición de Jesús ha empezado el futuro del reinado de Dios en medio de un mundo viejo e irredento. Las parábolas del crecimiento (Mc 4,26-29.30-32) y la del fermento o levadura (Mt 13,33) describen el contraste entre la pequeñez oculta del comienzo y la grandeza del reinado divino escatológico y definitivo. De las parábolas de la cizaña en medio del trigo (Mt 13,24-30) y de la red barredera (Mt 13,47-50) síguese que la Iglesia no puede equipararse al reino de Dios, aunque ambos se relacionen entre sí (cf. Mt 16,19-20; 18,18).

En Jn sólo se encuentra la expresión «reino de Dios» en la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3,3.5). En Act (1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23) la expresión apunta siempre al reino de Dios futuro. En el mismo sentido aparece también la palabra en las cartas genuinas de Pablo (1Cor 6,9s; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5). Las condiciones de ingreso en el reino de Dios las formula el apóstol Pablo de forma negativa, al mencionar los vicios que impiden la entrada en el mismo (1Cor 6,9; Gál 5,21; Ef 5,5). Matices un tanto diferentes presenta la concepción del reino de Dios en las cartas pastorales, en las que se equipara a la soberanía de Cristo, ya que a través de él se transmite la salvación (2Tim 4,1.18; cf. 2Pe 1,11). Concepciones parecidas se encuentran en el Apocalipsis, cuando dice que el dominio sobre el mundo corresponde a nuestro Señor y Cristo (Ap 11,15).

2) En el curso de la historia de la Iglesia las afirmaciones bíblicas acerca

del reino de Dios se han entendido de manera muy diferente, de acuerdo siempre con la situación política y las ideas filosóficas de cada momento, lo que en ocasiones ha inducido a interpretarlas de un modo radicalmente falso.

Al principio, y bajo el impulso de la expectativa inminente que todavía alienta, la Iglesia ora para su recogida de los cuatro puntos cardinales y su incorporación al reino de Dios (*Did.* 10,5s). Orígenes está convencido de que Cristo es personalmente el reino (*autobasileia*). El reino de Dios se entiende como una realidad intramundana, interna y pneumática, toda vez que el reino de Cristo está allí donde se dan justicia, sabiduría, verdad y demás virtudes. Para Agustín la Iglesia, como forma histórica del reino de los mil años (Ap 20,4), es el reino de Cristo o el reino de los cielos, que por lo demás está todavía en lucha y a la espera de su consumación. Los (verdaderos) miembros de la Iglesia están ya en el reino de Dios. Y en la consumación formarán *el* reino de Dios por antonomasia.

La teología política que se inicia con el edicto de Constantino y más tarde la del imperio bizantino entienden el imperio pacífico de los césares como imagen y presencia del reino de Dios, por cuanto que la monarquía del césar representa la monarquía de Dios. De manera similar entiende Carlomagno su imperio como una participación en la monarquía de Dios y de Cristo.

En la edad media se transmiten las ideas agustinianas, bajo una forma un tanto grosera, al decir que los miembros de la Iglesia se identifican con los miembros del reino consumado de Dios. En esa época se da también la expectación apocalíptica del reino de Dios en la crítica revolucionaria al Estado y a la Iglesia por parte de los espirituales y con particular virulencia en Joaquín de Fiore. En el siglo XIX alcanzó gran importancia la concepción del reino de Dios en la *escuela católica de Tubinga.* Para J.S. Drey, el reino de Dios es «la idea central del cristianismo»; apareció realmente en Cristo y consumará la historia por gracia. J.B. Hirscher proyectó la moral cristiana como una «doctrina de la realización del reino divino en la humanidad».

3) No se ha llegado a una verdadera resolución doctrinal de la Iglesia sobre el concepto bíblico de reino de Dios.

4) M. Lutero defiende la doctrina de los dos reinos: el mundano se define por la Ley, mientras que el gobierno espiritual de Dios, esencialmente invisible, consiste en la justificación por la fe en la palabra de Dios. Ph. Melanchthon identifica reino de Dios e Iglesia verdadera. Para J. Calvino el reino de Dios se realiza, mediante la teocracia, en Iglesia y Estado.

5) En una forma secularizada por completo la idea del reino de Dios aparece en las utopías teóricas del Estado y los sistemas filosóficos del marxismo y del socialismo. Como en la escatología bíblica, lo decisivo es aquí la dimensión de futuro, que no procede sin embargo de la gracia y el poder divinos, sino que es realización exclusiva de los hombres, que mediante una praxis transformadora han de crear un mundo sano. En la «teología política» y en las diferentes formas de una «teología de la liberación» se

intenta dar una respuesta desde el espíritu de la revelación a esas expectativas de futuro.

Bibliografía. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich,* Friburgo de Brisg. [4]1965; J. FINKENZELLER, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi,* Munich 1974; K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento* IV. *Consumación de la obra creadora y redentora,* Herder, Barcelona 1978; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments,* ed. por J. ROLOFF, Gotinga [3]1978; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft,* Stuttgart 1983; W. SIMONIS, *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde,* Düsseldorf 1985.

JOSEF FINKENZELLER

RELIGIÓN. → Voluntad salvífica universal de Dios. Aunque la ciencia de las religiones tiene dificultades para dar una definición del fenómeno religioso, debido a sus plurales realizaciones, nosotros reconocemos en las formas de conducta que llamamos religión un contenido que nos es familiar: cómo se comportan los hombres frente a «Dios». A continuación tratamos no de dar una descripción capaz de merecer un consenso de la ciencia de las religiones, sino de enjuiciar las formas de comportamiento religioso frente al Dios de la fe cristiana, fundamentada en la Biblia, como formas del camino que procede de Dios y a Dios conduce.

1) Se fundamenta en la Biblia la idea de que la religión necesita de una iniciativa divina (creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, automanifestación de Dios en una historia en definitiva salvífica). De ahí se derivan los criterios para diferenciar al Dios «verdadero». La historia de la alianza con Israel (que en el plano religioso equivale a la historia de la constitución del monoteísmo judeocristiano) procede del ancho campo histórico-religioso del Próximo Oriente y cristaliza en la norma de «Yahveh es único...», con la respuesta de que hay que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (Dt 6,4s). La norma constituye el criterio para distinguir entre la religión verdadera y la falsa, entre adoración a Dios e idolatría. Sobre esa base descansa también la concepción cristiana de la redención por Cristo. Éste, camino de Dios hasta nosotros a la vez que nuestro camino hacia Dios (cf. Jn 14,6), representa el criterio por el que la fe cristiana enjuicia la religión. Tanto en el AT como en el NT el juicio tiene una amplitud sorprendente, moviéndose entre estos polos: de un lado, Dios en su calidad de creador siempre operante puede ser oído y adorado también fuera de la historia de la revelación (cf. el universalismo de la historia de los patriarcas, tanto en Gén como en Act 17,16-30), y, del otro, se hace la crítica más radical a las otras religiones, que han contribuido a pervertir la relación con Dios (por ej., Sab 13-15; Rom 1,18-23).

2) En la historia misionera del cristianismo prevalece el juicio negativo, aunque, pese a su acritud, no sea radical por principio. En vez de enlazar con la religión aparece a menudo un enlace con una doctrina filosófica de

Dios con elevados valores éticos; los misioneros introducen en la práctica cristiana elementos que encuentran en la religión correspondiente.

3) El Vaticano II supone un giro cuyas consecuencias no pueden medirse por ahora. Puede conectar ciertamente con una tradición teológica, pero arriesga la idea —nueva en esa forma— de una *praeparatio evangelica* en la misma historia de la religión y a través de la misma. La idea básica, que todavía se discute con calor, no significa en definitiva una posición optimista frente a la historia de la *cultura* que se da en las religiones, sino una visión más consecuente de la voluntad salvífica de Dios. Éste hace que los hombres no se salven de antemano en sus religiones, y es su gracia, que en definitiva es la gracia de la cruz, la que opera en la situación concreta en que los hombres viven su condición de criaturas de Dios. En ese sentido, y aun manteniendo todo el valor de Rom 1, las religiones tienen también una función positiva (LG 16; NA 1-3).

4) La tentativa de K. Barth y de su epígono D. Bonhoeffer por separar radicalmente religión y fe cristiana no se ha impuesto, ni siquiera en el campo protestante. «Creer» es una forma de religión. Si el Dios de la Biblia es el Dios verdadero, «creer» es incluso la forma normativa de la religión.

5) Pero el cristianismo no esgrime esa pretensión, sino que en forma de amor, es decir, de diálogo siempre renovado, debe dar testimonio de Dios, que se ha revelado como el único y que «merece» el amor con todo el corazón, con toda el alma y todas las fuerzas. Ese testimonio hay que darlo como evangelio, como proclama que alegra y libera. Ahí se cumple la «verdadera» religión, que por tal motivo no puede rechazar nada de lo «verdadero y santo» de las religiones.

Bibliografía. *a)* H. WALDENFELS, *Religión*, DCT II; *b)* W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie* I, Friburgo de Brisg. 1985; *c)* Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

RENOVACIÓN CARISMÁTICA. → Carisma. Dentro de las Iglesias cristianas tradicionales la renovación carismática apunta a una reviviscencia de los dones pentecostales del Espíritu (carismas) en comunión, oración, don de lenguas y predicción, testimonio y don de curación.

1) El fundamento bíblico lo proporcionan los relatos de Act sobre la comunidad de Jerusalén y las noticias de Pablo sobre la situación en la de Corinto (1Cor 12-14).

2) El movimiento actual se remonta a la «irrupción pentecostal» de finales del siglo XIX en Estados Unidos, difundida también desde 1905 en Europa por predicadores baptistas y metodistas. Aquí se trata de la elección personal, que se experimenta en el llamado «bautismo del Espíritu» (según Mc 1,8; Jn 1,33), aunque no se explica de forma unitaria. Se manifiesta en los

carismas y, como gracia de la tercera persona de la Trinidad, se trata sólo de un don que se otorga directamente al interesado. Se supone el bautismo de agua, aunque según la interpretación general sólo proporciona una base a la que únicamente por el «bautismo del Espíritu» se añade la plena limpieza del corazón y la plenitud del Espíritu Santo. La concentración del movimiento en la primera experiencia pentecostal pronto condujo a separaciones de las comunidades eclesiales en las que había surgido y a la formación de Iglesias pentecostales propias. Después de la segunda guerra mundial, éstas se extendieron por todo el mundo como rama independiente del protestantismo reformado. Sin una organización común y sin una dirección unitaria, reflejan amplias diferencias entre sí, aunque permanecen unidas por su orientación a la experiencia pentecostal y por la participación en las Conferencias pentecostales mundiales, que se celebran cada tres años (la XIV tuvo lugar en Zurich en 1985).

Desde aproximadamente 1950 se extendió también por las grandes Iglesias una nueva ola de despertar pentecostal, sin que se llegase a una nueva separación. A resultas del Vaticano II ese movimiento prendió también en ciertos círculos católicos de norteamericanos y pronto tuvo seguidores en todo el mundo católico. Ese movimiento grupacional, junto a otros esfuerzos renovadores, se conoce desde 1975 como «renovación carismática de la comunidad». Conservando elementos tradicionales del movimiento pentecostal, persigue una ampliación y ahondamiento y formula unas pretensiones que aún están por satisfacer.

3) Desde la condena de los errores de Joaquín de Fiore (Dz 431-433, DS 803-808) y desde los movimientos de los espirituales marcados por el franciscanismo (cf. DS 866), el magisterio eclesiástico se ha mostrado siempre reservado frente a los estallidos carismáticos surgidos en diferentes contextos y ha adoptado una posición de rechazo (Wyclif, Hus, los espirituales y anabaptistas). El nuevo movimiento goza de una cierta benevolencia por parte de los responsables, aunque todavía no hay una declaración explícita del magisterio (cf. el diálogo entre pentecostales y la Iglesia romanocatólica, en *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn 1983, 476-486).

4) La renovación carismática representa hoy uno de los pocos lugares espirituales y en parte teológicos en que los cristianos oran regularmente juntos y dialogan por encima de las diferentes confesiones y tradiciones. En su origen, la renovación carismática moderna pertenece a los movimientos de despertar perfeccionista, que una y otra vez han aflorado en la historia de la Iglesia, y que, sobre todo desde el pietismo (jansenismo), intentan imponer un cristianismo práctico y vivido sin compromisos. Ello lleva anejas ciertas reservas frente a la teología científica. En su lugar entran las más de las veces un severo fundamentalismo bíblico y un rigorismo moral. Uno y otro han conducido de hecho a la formación apenas visible de grupos y al rechazo tendencioso del movimiento ecuménico. Sólo desde aproximadamente el año 1960 puede observarse una aproximación cauta al ecumenis-

mo oficial; la escasa atención a las diferencias confesionales, propia de la renovación carismática, sólo parece posible pasando por alto tales diferencias más que mediante un estudio consciente de las mismas.

5) Las tendencias del pentecostalismo van en contra de la concepción tradicional católica de la fe y del ministerio. A su recepción se opone sobre todo la diferente concepción de la Iglesia. En el movimiento pentecostal parece echarse de menos una relación positiva con la Iglesia como institución y un concepto reflexivo de la misma. Y, a la inversa, las Iglesias cristianas tradicionales han conservado escaso sentido para la acción viva del Espíritu y de sus dones, en la medida en que éstos no están firmemente institucionalizados (predicación, sacramentos, respeto al ordenamiento eclesial, vida monástica). La renovación carismática se asienta en la base, en las comunidades, teniendo que ver por lo mismo con los grupos de base, que también persiguen una renovación eclesiástica desde abajo. Por el contrario, a la Iglesia universal como pueblo de Dios y a su unidad supracomunitaria se presta tan poca atención como a la dirección eclesial y a su función, de modo que la renovación carismática actúa sobre los individuos y parece fomentar una privatización del cristianismo. A eso responde una piedad entusiasta (éxtasis y acogida de la inspiración directa del Espíritu Santo). En la medida en que eso responde a la necesidad religiosa interior del hombre —que las grandes Iglesias apenas tienen en cuenta—, en esa misma medida se cuestionan la dirección y la institución. Con el peligro de la interioridad subjetivista va ligada la tendencia a un activismo intramundano, en el que han de demostrarse los dones espirituales, aunque ahí puede tener su arranque una responsabilidad consciente y común frente al mundo, superando con ello la búsqueda y experiencia exclusivamente privadas de la salvación. Queda por aclarar la motivación precisa. El énfasis en la praxis y la experiencia puede también impedir la comunicación de la renovación carismática y las Iglesias cristianas tradicionales, en que la fe no sólo se articula en la predicación sino también en una teología con los recursos intelectuales de la época. Pero la posición de la renovación carismática frente a la reflexión teológica parece problemática, aunque algunos representantes vean ahí incluso una posibilidad de renovar la misma teología. Las aspiraciones de la renovación carismática por ahondar en la fe y en sus manifestaciones externas hay que tomarlas en serio, y el movimiento ha de medirse por ese propósito.

Bibliografía. *a)* W.J. HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal-Zurich 1969; *b)* W.J. HOLLENWEGER (dir.), *Die Pfingstkirchen*, Stuttgart 1971; E.D. O'CONNOR, *Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung*, Friburgo de Brisg. 1974; *c)* H. MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, Munich 1974; ídem, *Geistesgaben heute*, Maguncia 1982; F.A. SULLIVAN, *Die charismatische Erneuerung*, Graz-Viena-Colonia 1984.

KARL HEINZ NEUFELD

REPRESENTACIÓN VICARIA. → Imitación de Cristo, → mediación de Jesucristo, → oración, → salvación, → voluntad salvífica universal de Dios. La representación o sustitución vicaria es una ley estructural de la historia de la salvación según la cual uno puede ser causa de salvación para otro o en su lugar. Se fundamenta en la voluntad salvífica universal de Dios, se demuestra en la coexistencia solidaria y salvífica en favor de los demás hombres y tiene su criterio interno en la persona y obra de Jesús, en quien alcanza además su punto culminante.

1) En el AT la sustitución vicaria se hace patente sobre todo en la perspectiva salvífica universal del yahvista y en los poemas del siervo de Dios del Deutero-Isaías. La fórmula programática de Gén 12,1-3 le indica a Abraham que la elección de uno es causa de salvación para todos: el particularismo de la elección está al servicio del universalismo de la salvación (cf. Gén 18,18; 26,4). Eso ocurre en concreto con la intervención e intercesión del patriarca Abraham (Gén 18,23-33), y señala la posibilidad de que los pocos puedan salvar a los muchos (18,32), aunque tal posibilidad fracasase con los sodomitas. Según Is 52,13-53,12, en el siervo de Yahveh se hace patente que el plan salvífico divino se impone gracias a los sufrimientos y la muerte del siervo en favor de todos: soportó obediente y libremente los padecimientos en lugar de los pecadores y en favor de los mismos y entregó su vida como sacrificio expiatorio. Probablemente el Deutero-Isaías se mueve en una expectativa profética similar a la imagen de Moisés que aparece en Dt, en que el gran legislador interviene en una postura fundamental de representante de su pueblo delante de Dios y por causa del pueblo muere fuera de la tierra prometida (Dt 3,23-28; 4,21s). Y abiertamente se convierte Moisés en el prototipo del profeta futuro (Dt 18,18).

Referencias que apuntan a la representación vicaria del profeta se encuentran en Ez 13,5; 22,30; Zac 12,10-13,1. En la época del judaísmo tardío se le reconoce al martirio la categoría de pasión y muerte expiatorias y vicarias (Dan 3,40; 2Mac 7,38).

Pero es sólo en la vida y muerte de Jesucristo donde aparece con toda claridad la eficacia salvífica de uno en favor y en lugar de todos. Según 1Tim 2,1-6, la representación vicaria de Jesús se funda en la voluntad salvífica universal de Dios y tiene consecuencias para el servicio representativo y vicario de la comunidad como intercesión por todos los hombres. En la muerte de Jesús se concentra su representación vicaria como entrega por todos (cf. Rom 4,25; 8,32; Gál 1,4; 2,20; cf. 1Cor 15,3*b*). Con ella se expían para siempre los pecados del mundo (Rom 6,10; 1Pe 3,18; Heb 7,27; 9,12; 10,10). El intercambio de lugar de Cristo con los pecadores se hace patente en pasajes que se encuentran dentro de contextos muy diferentes (Gál 3,13s; 2Cor 5,21s, cf. 14s, y 2Cor 8,9); la permuta del sitio de Cristo por el nuestro se da para nuestro bien y provecho, y parte de Dios (2Cor 5,21s) o del mismo Cristo (Gál 3,13s; 2Cor 5,14s; 8,9).

Hay que tener en cuenta que la representación vicaria es solidaria para la salvación en el sentido de que no sólo rescata de la culpa y el pecado, sino

que libera para una vida nueva en justicia y santidad (Rom 5,10.17; 1Cor 1,30; 2Cor 5,15.21*b*; 8,9; 13,10; Gál 2,20), vida que ha de asumirse en la imitación de Cristo como servicio de la sustitución vicaria (Mc 10,41-45 y par; cf. Lc 22,24-27; 1Pe 2,21-25).

Finalmente, hay que referirse a la tradición de la última cena (Mc 14,19-24 y par; Mt 26,26-28; Lc 22,29s y par; 1Cor 11,23ss), según la cual la muerte de Jesús se entiende como una liturgia expiatoria de la alianza (Mc y par; Mt) o como fundación de la misma (Lc y par, Pablo); pero en una y otra tradición el trasfondo lo constituye la pasión vicaria del siervo de Yahveh, del mártir. La proexistencia activa de Jesús en la vida terrena, que tiene un valor salvífico propio, se abre con el bautismo (Mc 1,9-11 y par). Es un servicio a los hombres y a Dios. Jesús se presenta a sí mismo como un servidor (Lc 22,27; cf. Jn 13,1-20) y lo mismo exige de sus discípulos (Mc 9,35 y par): servicio a los que sufren necesidad (Lc 10,30-35; 6,30s.36.38s; Mt 5,42 y par; 25,31-46) y también como invitación (Mc 2,17), búsqueda (Lc 15,4-10.11-32) y acogida (Lc 7,36-47; 19,1-20) de los pecadores y como remisión de las culpas (Mt 18,23-35; Lc 6,37.41s). Esa proexistencia tiene una base totalmente teocéntrica (Lc 11,2; Mc 12,17s; Mt 6,24; Mc 12,30 y par), de modo que la soberanía de Dios irrumpe y se abre paso con la acción y la palabra de Jesús (Lc 10,23s; cf. 11,20; 10,9). En la muerte se consuma la sustitución vicaria de Cristo, pero es en su resurrección donde Dios la refrenda, convirtiendo así toda la proexistencia de Cristo en una existencia redentora. Hasta qué punto la imitación de Cristo está determinada por la ley de la representación vicaria se echa de ver ejemplarmente en el caso de Pablo, que se gasta y desgasta por la comunidad (2Cor 12,15; cf. Col 2,1; Ef 3,13) y por ella va a la muerte (2Cor 4,12); por ello puede alentar a la comunidad a esa sustitución vicaria (Gál, 2,20; 6,2; Flp 2,5-11). Y ahí entra también la plegaria por todos los hombres (1Tim 2,1).

2) La ley de la representación vicaria encuentra en los padres de la Iglesia su expresión con la fórmula del «intercambio admirable», el *commercium caritatis* (Agustín, *C. Faust.* 5,9): Cristo se hace hombre para que los hombres lleguen a ser hijos de Dios (por ej., Ireneo, *Adv. haer.* III, 19,1; Gregorio de Nisa, *Or. cat.* 32). También la teología patrística de la práctica penitencial y del martirio contiene la idea de que la oración de intercesión por el penitente o la muerte de los santos en favor de la comunidad son causa de salvación (cf., por ej., Ignacio de Antioquía, *Trall.* 13,3; *Eph.* 8,1).

La idea de la representación vicaria aparece en la edad media con la teoría de la satisfacción. Aunque en ese período entra en crisis por las deformaciones que experimentan la teoría y la praxis del sacrificio de la misa y por la práctica de las indulgencias, la idea del mérito y una doctrina escasamente pensada del *thesaurus Ecclesiae*. Por otra parte encuentra su expresión en la piedad devota, de modo que siguió alentando en la mística pasionaria de la edad media y en la idea de la reconciliación que, desde el siglo XVII, se dio junto con la devoción al Sagrado Corazón.

Recientemente, sin embargo, la teología de la representación vicaria sólo

se ha renovado desde la eclesiología, y especialmente de cara al sentido y la mediación salvífica de la Iglesia en un mundo laico y no cristiano (H. de Lubac, Y. Montcheuil, Y. Congar, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger). Pensadores como H.U. von Balthasar, K. Lehmann, H. Schürmann y otros han puesto de relieve que la representación vicaria es el núcleo de cualquier soteriología, mientras que K. Rahner y otros argumentan principalmente desde la «intercomunicación de todos los hombres en una solidaridad salvífica», haciendo hincapié en la decisión indispensable del individuo, aunque sosteniendo a la vez la intervención salvífica de uno por todos o de uno por otros. El verdadero problema de una teología de la sustitución vicaria podría estar en la recta ordenación de ésta y de la solidaridad.

3) Hasta hoy no ha desarrollado el magisterio eclesiástico ninguna teología de la sustitución. En el Símbolo de la fe se confiesa que la encarnación del Hijo de Dios y su muerte de cruz fueron «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» (Dz 86, DS 150, etc.), reconociendo así su eficacia salvífica fundamental y única en favor de todos los hombres. Pero el modo y características de la misma no se desarrollan con mayor amplitud. Tampoco se encuentran declaraciones definitivas del magisterio acerca de la satisfacción vicaria; el concilio de Trento alude a la misma (Dz 799, 904; DS 1529, 1690) y Pío XII la apoya (Dz 2318, DS 3891). La idea de la representación vicaria queda recogida en las encíclicas sobre el Corazón de Jesús (Pío XI: *Miserentissimus Redemptor,* 1928; Pío XII: *Haurietis aquas,* 1956; cf. también Pío XII, *Mystici corporis,* 1943). Elementos importantes sobre la idea de la sustitución vicaria se encuentran en el Vaticano II a propósito de la teología de la ordenación sacerdotal (el sacerdote actúa *in persona Christi capitis:* PO 2, etc.) y de la doctrina de la Iglesia como sacramento universal de salvación (LG 9, 26, 48), así como en la cristología (GS 22). Esa idea se encuentra desde siempre en la liturgia (intercesión, amamnesis del sacrificio de la cruz por la salvación y paz del mundo [canon III], «por todo el pueblo y por los hombres todos» [canon IV]).

4) La doctrina de los sufrimientos vicarios de Jesucristo se ha mantenido en la soteriología protestante desde los comienzos de la reforma hasta el día de hoy (M. Lutero, J. Calvino, K. Barth, J. Moltmann, W. Pannenberg), a pesar de varias protestas. En su doctrina de la elección K. Barth ha desarrollado una teología de la sustitución vicaria, que se fundamenta en su interpretación original de la doble predestinación y que, dentro del campo católico, ha influido notablemente sobre H.U. von Balthasar y J. Ratzinger. Según E. Brunner el ser mediador de Cristo se identifica con su acción y su pasión vicarias, incorporando así a su concepción del mediador la idea coherente de la solidaridad con la humanidad y con Dios en virtud de la encarnación. Por el contrario, D. Sölle entiende a Jesús como el representante del Dios *ausente* (representa a Dios entre nosotros y a nosotros nos representa delante de Dios) y en relación directa con la práctica del amor al prójimo. Para D. Bonhoeffer la idea de la representación vicaria se concentra en la asunción sustitutiva de la culpa como principio cristiano de vida: en

el absoluto ser para los demás, en la intercesión, en el perdón mutuo de las culpas y en la responsabilidad ética.

5) Para cualquier teología de la sustitución es fundamental la fe en el Hijo de Dios encarnado, que «por nosotros» se hizo hombre, vivió, trabajó y sufrió, fue crucificado y resucitó. Su solidaridad (*coexistencia,* vinculación) con todos los hombres se convierte, como *proexistencia* (reemplazar, salir responsable), en el puesto de todos los hombres y en favor de los mismos y así la vive hasta la muerte, mientras que su fundamento lo tiene en su *preexistencia,* en el misterio de Dios. La vinculación originaria y la representación vicaria tienen su fundamento último en la misma Trinidad, de modo que la sustitución «nunca es un sucedáneo, sino más bien una permanente realidad relacional entre libertades personales» (E. Salmann). La solidaridad de Dios con los hombres, revelada y realizada en Jesús, así como su representación vicaria fundamentan una solidaridad nueva y la posibilidad de una sustitución vicaria entre los hombres. Hay que preguntarse, sin embargo, si una teología de la sustitución vicaria ha de mantenerse tan fuertemente en el esquema de la doctrina de la elección de Barth, aunque ésta se haya manifestado como un lugar hermenéutico fecundo de su redescubrimiento, o si no debería fundamentarse más bien desde la voluntad salvífica universal de Dios y desde su misma vida y ser (como piensa L. Scheffczyk).

Una teología de la sustitución cobra importancia creciente para la existencia cristiana y eclesial en un mundo no cristiano y, por tanto, para cualquier teología de la diáspora y misión; pero también puede ser útil dentro de la misma Iglesia (de cara, por ej., a una espiritualidad de los → carismas, del sacerdocio, etc.). Frente al individualismo y al colectivismo será muy interesante presentar filosófica y éticamente la sustitución vicaria como la realidad que hace posible y que explica la verdadera libertad y responsabilidad de cara al individuo y a la sociedad (cf. L. Winner y la ética de E. Lévinas).

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, 253-269; L. SCHEFFCZYK, *«Stellvertretung» und Sendung des Priesters,* en *Glaube als Lebensinspiration,* Einsiedeln 1980, 413-425; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Ausgewählte Fragen zur Christologie,* HerKorr 35 (1981) 137-145; K. LEHMANN, *«Er wurde für uns gekreuzigt»,* ThQ 169 (1982) 298-317; M. PLATHOW, *Schuldübertragung oder Schuldübernahme? Stellvertretung als dogmatisch-ethisches Thema,* ZkTh 104 (1982) 411-422; K. RAHNER, *Versöhnung und Stellvertretung,* en *Schriften* XV, 251-264; idem, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen,* en *Schriften* VIII, 218-235; E. SALMANN, *Urverbundenheit und Stellvertretung,* MThZ 35 (1984) 17-31; H. SCHÜRMANN, *«Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff,* ACra 17 (1985) 354-371; L. ULLRICH, *Priester in der Diaspora,* en idem (dir.), *Kirche in nichtchristlicher Welt,* EThS 15, Leipzig 1986, 55-76; *b)* E. BRUNNER, *Der Mittler,* Zurich 1927; K. BARTH, KD II/2, Zurich 1942; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit,* Zurich ²1948; H. VOGEL, *Gott in Christo,* Berlin 1951; J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit,* Munich 1960; idem, *Stellvertretung,* HHThG II, Munich 1963, 566-575; idem, *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972,

357-399; D. SOLLE, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965; N. KLAES, *Stellvertretung und Mission*, Essen 1968; L. WINNER, *Sühne im interpersonalen Vollzug*, Paderborn 1978; H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980; ídem, *Über Stellvertretung*, en *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 401-409.

LOTHAR ULLRICH

RESPONSABILIDAD CON RESPECTO AL MUNDO. → Creación, → ecología, → imagen y semejanza de Dios, → misión, → seglar. En sentido teológico este epígrafe se refiere a la responsabilidad que tiene el hombre ante Dios, creador y consumador del mundo, con respecto a la configuración y conservación del mundo material.

1) El pasaje clásico del encargo que se le hace al hombre acerca del mundo es Gén 1,28: «Llenad la tierra y dominadla.» Como imagen de Dios en el mundo (Gén 1,27), el hombre participa en la actividad creadora de Dios y en su solicitud por la subsistencia de la creación.

La predicación del NT acerca de la resurrección de Jesús afecta también al mundo material al afirmar la gloria corporal de Jesús (Rom 8,19-22). Esa consumación del mundo entero en Jesucristo la ve el NT como un acto de Dios no sólo en el aspecto de la conservación del mundo sino también en el aspecto de la transformación del mismo (Col 1,16s; Ap 21,1).

2) Hasta la edad moderna la teología entendió la responsabilidad del hombre frente al mundo como el desarrollo del orden ontológico y natural establecido por el plan divino de la creación. La transformación del mundo quedaba en gran parte reservada a la acción consumadora de Dios al final de los tiempos. Sólo la experiencia profana y antropocéntrica de la edad moderna planteó en la teología la responsabilidad frente al mundo como una responsabilidad histórica de su configuración (→ antropocentrismo).

Por lo demás, esa responsabilidad cristiana empezó manifestándose como una crítica teológica a la normativa propia de la transformación científica y técnica del mundo prevista por Dios. Sólo en nuestro siglo ha interpretado la teología de una manera también positiva esa mundanización del mundo (secularización) como consecuencia de la liberación del hombre por medio del evangelio (F. Gogarten, J.B. Metz).

3) La Iglesia reconoce hoy la normativa objetiva propia de la realidad mundana (GS 36). Su transformación para el bien del hombre responde al plan creador de Dios (GS 34) y a su voluntad de consumación (GS 39). La Iglesia ejerce en la práctica su responsabilidad frente al mundo mediante el testimonio misionero de los cristianos en pro del evangelio (AG 36) y la actividad sobre todo de los seglares en las profesiones profanas (LG 36).

4) La teología protestante vaciló en los tiempos modernos entre la apertura al mundo (protestantismo cultural) y el retiro al trato íntimo con Dios (pietismo). Hoy no pueden ya establecerse diferencias esenciales entre la fundamentación protestante y la católica de la responsabilidad del cristiano frente al mundo.

5) La visión teológica de la responsabilidad frente al mundo se encuentra hoy en profunda transformación, en respuesta a la amenaza del mundo como base vital de la humanidad por obra de la crisis del medio ambiente y por el armamento atómico. Una percepción más crítica de la responsabilidad configuradora, que afirma el progreso técnico fundamentalmente como cumplimiento del encargo del creador divino y que sólo condena los intereses inadecuados a esa realidad (por ej., la rivalidad política o económica), probablemente ya no basta para impedir la catástrofe que amenaza. Junto al motivo de la esperanza en la consumación, que empuja a la transformación del mundo con vistas al reino de Dios, tiene que contar el motivo de la conservación de la creación de Dios y de la reconciliación de cielo y tierra en Jesucristo (Col 1,20; → criaturalidad del hombre).

Bibliografía. *a)* G. ALTNER, *Leidenschaft für das Ganze,* Stuttgart-Berlin 1980; *b)* J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt,* Maguncia-Munich 1968.

GEORG LANGEMEYER

RESURRECCIÓN, RELATOS DE LA. → Resurrección de Jesus. Se entiende por tales el testimonio del NT sobre la resurrección de Jesus, que se encuentra en las expresiones formales del *kerygma* o confesión pascual y, narrativamente, en los relatos pascuales; también pueden presentarse en forma de argumentación reflexiva.

1) En la confesión de fe de la fórmula resurreccional de *un solo miembro* «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» o en la predicación divina de «Dios, que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (1Tes 1,10, Gál 1,1; 1Cor 15,15; Rom 4,24; 10,9; Act 2,32) tenemos sin duda el testimonio más antiguo de la resurrección de Jesús, al que corresponde la denominada fórmula resurreccional (cf. 1Tes 4,14*b*). Con la fórmula de la *resurrección* se hace una afirmación cristológica directa, y una afirmación indirecta en la fórmula de la *suscitación* o levantamiento: Jesús vive o, respectivamente, Dios lo ha vivificado, lo ha exaltado y lo ha hecho el mediador definitivo de la salvación. Más claro aparece esto en las fórmulas de la suscitación o resurrección con *varios miembros,* en las cuales la resurrección de Jesus se pone en relación: *a)* con su muerte y su relevancia salvífica (1Tes 4,14; Rom 4,25; 8,34; 2Cor 5,15); *b)* con la presente posición de poder y salvación que tiene el crucificado y resucitado (Rom 1,3s; 10,9; cf. 1Tes 1,9s y el *Maranatha* de 1Cor 16,22 y Ap 22,20), *c)* con la conversión y el bautismo (Rom 6,3s; Col 2,12s) y con la vida presente y futura del bautizado (Rom 6,8-11; 1Tes 4,14ss); y *d)* tiene especial importancia la relación con las apariciones como encuentros del resucitado con los discípulos a los que se mostró y reveló y que, según el testimonio neotestamentario, desencadenaron la fe pascual (1Cor 15,3-5; Lc 24,34; Act 13,30, cf. 1Cor 15,8; Gal 1,1.12.15s).

En 1Cor 15,3-5 (6-8) hay una fórmula confesional cuatrimembre, que pasa por ser un testimonio antiquísimo de la resurrección de Jesus: se remite

al primer judeocristianismo de lengua griega y Pablo la ha recogido pocos años (aproximadamente de 3 a 6) después de la muerte de Jesús en Damasco o en Jerusalén (Gál 1,18s; los vv. 6*a* y 7 son ciertamente añadidos prepaulinos; los vv. 6*b* y 8, anotaciones paulinas). La muerte y resurrección de Jesús se presentan como un acontecimiento salvífico conforme a la Escritura: Cristo murió «por nuestros pecados»; fue resucitado «al tercer día» no es un dato histórico, sino expresión teológica del giro salvífico dispuesto por Dios. Las referencias a la sepultura y las apariciones se agregan al acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección como confirmaciones o refrendos. Las apariciones son el «lugar» en que ese obrar salvífico y escatológico de Dios se hace patente en la historia a unas personas concretas. Con ello queda claro, en primer lugar, que el único acceso a la resurrección de Jesús es el testimonio de los testigos a los que el propio Señor se manifestó; y, en segundo lugar, que la experiencia pascual (de los testigos) y la realidad pascual (del resucitado) no pueden identificarse sin más. El griego *ophthe* con dativo (v. 5, cf. Lc 24,34; Act 13,30) no suele traducirse ni como pasivo (*fue visto*) ni tampoco como un pasivo teológico (*Dios le hizo visible*), sino más bien como deponente: *se dejó ver, se hizo visible, se apareció...* Si se piensa que, primero, en la versión de *Septuaginta* se expresa así el mostrarse de Dios (por ej., Gén 12,7; Éx 3,2) o la presencia salvífica del Dios que se manifiesta, y, segundo, que Pablo (además de en 1Cor 15,8) describe como «ver» el encuentro con el Resucitado que se le ha concedido (1Cor 9,1) y como «revelación» (Gál 1,15s; cf. 2Cor 4,6) y como un «ser poseído por Cristo» (Flp 3,8-12), podemos derivar cuatro elementos fundamentales de las apariciones. Y son éstos: 1. Se trata de automanifestaciones o de la autorrevelación de Jesús crucificado y resucitado. 2. Sujeto del proceso abierto desde él es Jesús, que se muestra y demuestra como viviente desde la unidad con Dios y que es (re)conocido como el crucificado; es decir, que la aparición no es un «suceso» que se experimenta como una sorpresa anónima que incita a la propia reflexión, sino como un «encuentro» en tanto que un suceso objetivo-subjetivo, que llega «de fuera», justamente del propio Jesús, y que conduce al encuentro personal. 3. Se hace patente la presencia salvífica del que vive en una unión completamente nueva con Dios. 4. Se trata de personas concretas (Pedro, Santiago, Pablo) o de grupos de personas (los doce, quinientos hermanos) que llegan a la fe en el crucificado y resucitado; esto incluye, por una parte, la conversión y el perdón (Pablo); por otra, sin embargo, la experiencia personal de pascua no es algo que se mantenga privado, sino que es un compromiso y envío. En tal sentido las apariciones contribuyen a la fundación de la Iglesia y bajo cierto aspecto son también una «legitimación» de los testigos (así ciertamente por lo que respecta a Pedro, los doce, Santiago y Pablo).

En los *relatos pascuales* de los Evangelios (véase esquema adjunto) se desarrolla de forma narrativa el *kerygma* pascual y las afirmaciones teológicas del correspondiente Evangelio. Las tradiciones de relatos de aparición separadas, que remiten a Galilea, y los relatos de descubrimiento de la

tumba procedentes de la tradición jerosolimitana se mezclan cada vez más en los Evangelios. Por ello ya no es posible armonizar, por ejemplo, las diferencias en cuanto al marco topográfico. La imposibilidad de una armonización posterior afecta a todos los detalles de los *relatos de apariciones*, sin que exista un cuadro exacto del curso de los acontecimientos. Por lo demás, se quiere expresar de distintas formas la fe en el crucificado que resucitó. La resurrección propiamente dicha es indescriptible y no tiene analogías en cuanto acontecimiento escatológico. Las apariciones constituyen su punto de fijación histórica, el «paso» al mundo de la historia. Lo que en ellas acontece se puede certificar como una experiencia de fe y puede desarrollarse narrativamente en un despliegue metafórico de aspectos teológicos. Además de los elementos básicos mencionados hay que recordar el motivo apologético de la duda y de la prueba de identidad (cf. Mt 28,17; Lc 24,36-43; Jn 20,19s.24-29).

La tradición especial de la visita al sepulcro por parte de las mujeres el primer día de la semana y el descubrimiento de la tumba vacía se encuentra en todos los sinópticos (Mc 16,1-8 y par) y, con ciertos cambios, también en Jn 20,1-13. En los relatos sinópticos del *descubrimiento de la tumba*, el dato de la tumba vacía lo explica el *kerygma* pascual (Mc 16,6; Mt 27,5; Lc 24,6); el anuncio pascual lo hacen el ángel o los ángeles que se aparecen (¿como *angelus interpres*?) en la tumba abierta y vacía. La forma primitiva podría haber sido una unidad narrativa premarcana (Lc 16,5.6.8*a*), que pretendía presentar de una manera realista el mensaje de la resurrección. Hasta que punto se transmitió con ello la historicidad de la tumba vacía es algo que también se discute entre los exegetas católicos. Aun manteniendo esa hipótesis como la más verosímil, el hecho de que la tumba estuviera vacía y la ausencia del cadáver se prestan por sí solas a múltiples explicaciones y por sí solas no constituyen una «prueba» de la resurrección. Sólo en conexión con el *kerygma* pascual y los relatos de las apariciones constituyen un «indicador», es decir, pueden entenderse como una referencia al núcleo de la fe pascual, que subraya la realidad de la resurrección. Probablemente la tumba vacía no fue constitutiva de la fe pascual desde el punto de vista de lo que puede comprobarse o reconstruirse históricamente (cf. esquema adjunto).

2) En la literatura de la Iglesia antigua, y especialmente en las explicaciones de la liturgia dominical, en la liturgia pascual y en la eucaristía con que finalizaba el tiempo de ayuno, se establece una relación entre la resurrección de Cristo y su revelación o experiencia. Sobre los relatos de la resurrección se manifestaron a menudo los padres y los teólogos de la edad media con sermones o escritos sobre la resurrección en los que recogían el testimonio del NT acerca de los relatos pascuales y lo acercaban a sus oyentes mediante ciertas consideraciones (por ej., Agustín, *Tract. in Io.*; *De consensu evangelistarum*; Tomás de Aquino, *S. th.* III, 55). En cualquier caso el planteamiento actual del problema, condicionado por la ilustración y por una exégesis histórico-crítica, es fundamentalmente diverso del de tiempos atrás. Pese a lo cual, ciertos planteamientos y soluciones de la tradición

pueden ser todavía importantes para la interpretación de los relatos de la resurrección; tal ocurre, por ejemplo, con la indicación de que las apariciones sólo pueden recibirse y valorarse con la fe (Orígenes, *C. Celsum* 2,64s; Crisóstomo, *Hom. Act.* 1,4; Tomás de Aquino, *S. th.* III, 55,2 ad 1).

En el Aquinatense aparece también la referencia al ángel del sepulcro como mediador de revelación, con lo que se subraya la imposibilidad de ver la resurrección en sí y su necesario carácter de revelación (ibíd., q. 2).

3) Las declaraciones del magisterio nunca tienen por objeto directamente la resurrección. El concilio II de Constantinopla reprueba una exposición unilateral de Jn 20,22.28 (Dz 222, DS 434). Pío X al rechazar las tentativas de explicación racionalista hace hincapié en que la resurrección no puede deducirla progresivamente la conciencia cristiana a partir de otros hechos (Dz 2036, DS 3436). Según DV 19, el Vaticano II cuenta, por lo que se refiere a la tradición evangélica en general, «con aquella crecida inteligencia de que ellos (los apóstoles) gozaban, aleccionados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y enseñados por la luz del Espíritu de verdad». Por lo demás, también para los relatos de la resurrección vale lo que DV 12 dice acerca de la exposición de la Sagrada Escritura en el aspecto de los géneros literarios. La expresión «al tercer día (según la Escritura)» se encuentra en varios símbolos (Dz 6, 54, 86; DS 10s, 30, 125, 150). Más allá de las afirmaciones bíblicas, ninguna resolución al magisterio ha declarado ese paso, por lo que la exposición exegética actual puede dar la interpretación sistemática (no se trata de un dato temporal sino de una afirmación soteriológica).

4) La exégesis y la teología sistemática protestantes se han planteado los cuestionamientos modernos acerca de los relatos de la resurrección, aunque condicionadas en buena medida por diferentes prejuicios hermenéuticos.

RESURRECCIÓN Y APARICIONES DE JESÚS: REALIDADES HISTÓRICAMENTE COMPROBABLES

El esquema general que presentamos (tomado de Kessler, *Sucht den Lebenden*, p. 158, y modificado en parte) intenta aclarar hasta qué punto la resurrección de Jesús puede ser aprehendida históricamente por nosotros. El acontecimiento en sí no es directamente accesible (desencadenante *X*), pero sí lo es el testimonio de la comunidad primitiva, que se nos ha transmitido con diferentes fórmulas, en la afirmación de las apariciones del resucitado, así como (relativamente tarde) en los relatos de la «tumba vacía», y todo ello en distintos estratos del NT. Los pasajes muestran claramente que lo decisivo es el recurso a las apariciones, que primero se comprueban y después se exponen ampliamente en unos relatos. Las diferentes tradiciones se funden en el denominado final canónico de Mc (Mc 16,9-16), que sólo se redactó en el siglo II. A través del testimonio de Pablo (1Cor 15,3-5), consignado por escrito hacia el año 50, nos remontamos unos 20 años, quedando objetivamente a 2-4 años del «desencadenante *X*». (En el cuadro aparecen repetidas veces pasajes neotestamentarios entre paréntesis para llamar la atención sobre la fusión o conexión de tradiciones diferentes.)

Ministerio público de Jesús

Muerte de Jesús en cruz (cf. Dt 21,23), hacia el 30 d.C.

Huida/retorno a Galilea

Cambio en la conducta de los discípulos

Desencadenante X

Regreso a Jerusalén/comunidad primitiva/ afirmación de la resurrección de Jesús:

Fórmulas resurreccionales de un solo miembro: Ej., Rom 4,24; 10,9; Act 2,32; Mt 28,7

Fórmulas de varios miembros: Ej., Rom 4,25; 6,3s; 8,34; *1Cor 15,3-5;* Lc 24,34

Afirmación de *apariciones*

Hacia 35/37: Pablo ve a Pedro y a Santiago en Jerusalén (15 días)

Hacia 50/51: Pablo transmite a los corintios la tradición recibida:

1Cor 15,3-5: Cristo murió (aor.) por nuestros pecados según las Escrituras,
fue sepultado (aor.),
fue resucitado (perf. durat.) al tercer día según las Escrituras
y *se apareció* (aor.)

15,6-7
15,8s agrega Pablo:

a Cefas, después a los doce;
a 500, a Santiago, a todos los apóstoles;
por último a mí

Gál 1,12.15s;
1Cor 9,1;
Flp 3,8-12;
2Cor 4,6

Relatos de hallazgo de la tumba (Jerusalén)

Mc 16,1-8 (hacia el 70)

Mc 16,17 (cf. Mt 28,7)
(cf. Mt 28,9s; Jn 20,14-18)

Relatos de apariciones (Galilea)
(encargo o reconocimiento)
Mt 28,16-20

Lc 24,1-11(12) Mt 28,1-8-(9s)-11-15

Lc 24,13-32.33-35.36-53

Jn 20,19-23.24-29
21,1-23

Jn 20,1-10 (cf. Lc 24,12).11-13(14-18)

Mc 16,9-16

Así, por ej., D.F. Strauss († 1874), con su marcado racionalismo e idealismo, eliminaba de hecho la fe pascual al considerar los relatos de la resurrección desde un punto de vista meramente histórico. K. Barth († 1968), en cambio, tenía por radicalmente insuficiente en este punto el método historicocrítico de cara a la comprensión de la resurrección como acontecimiento salvífico. Si el programa de historia universal de W. Pannenberg, con su concepción historicista de la resurrección, impone a la investigación historicocrítica una carga probatoria que apenas puede soportar (por ej., respecto de la tumba vacía), la interpretación existencial de R. Bultmann († 1968) y de sus discípulos representa el peligro de transponer el acontecimiento de la resurrección a la fe pascual de los discípulos hasta el punto de identificar de hecho ambos acontecimientos y reducir el acontecimiento pascual desde el punto de vista histórico a unas vivencias visionarias. En las dogmáticas protestantes más recientes hay una consideración sistemática y ponderada de los relatos de la resurrección. Así, por ej., G. Ebeling habla del fundamento experimental en el origen de la fe pascual y remite a las apariciones, que se distinguen del hecho básico del acontecimiento pascual y conducen a Jesús como el fundamento de la fe. E. Schlink distingue entre la fundamentación del mensaje de la resurrección por las apariciones de Jesús después de su muerte y la confirmación por la acción del propio Jesús como Señor glorificado. Ambos aspectos están indisolublemente unidos en la tradición de las apariciones pascuales.

5) En la discusión exegética y sistemática acerca del origen de la fe pascual se vuelve una y otra vez al análisis y reflexión historicocríticos. Sobre el consenso de los investigadores (con numerosas diferencias y cuestiones pendientes en cuanto a los detalles) por lo que respecta a los contenidos y datos que pueden comprobarse sobre los sucesos posteriores a la muerte de Jesús, véase el esquema anterior. Según el testimonio unánime del NT, fueron las apariciones pascuales el inicio históricamente comprobable que puso en marcha la dinámica inaudita de la joven Iglesia. Todas las tentativas de explicación histórico-genética que se han hecho hasta ahora, y que analizan los elementos básicos a los que nos hemos referido, se demuestran insuficientes y se mueven en buena parte dentro del campo de las suposiciones. Cuestión distinta es la de cómo las generaciones posteriores llegan a la fe en el crucificado que resucitó. La experiencia pascual de los orígenes es cualitativamente única. La «experiencia de la irrupción del comienzo» no puede repetirse por su singularidad; pero los que vienen después han de entrar en la nueva comunión de fe de la Iglesia como signo y medio, manifiesto en la historia, de la permanente presencia del Señor, y así permite el encuentro personal e inmediato con el mismo Señor. En la elaboración redaccional de la historia de Emaús (Lc 24,13-35, cf. Jn 20,24-29) se refleja ya sin duda esa situación. Así la fe pascual está referida a la tradición de la comunidad que la hace posible, y vive de su mensaje pascual, de su proclamación real en las celebraciones eucarísticas y en la solidaridad efectiva de los fieles. Se hace real en el propio si creyente a Jesús crucificado que

resucitó, un sí del que se puede dar cuenta por vía racional por la credibilidad del testimonio pascual de los apóstoles.

Bibliografía. *a)* H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi,* Einsiedeln 1966; W. KASPER, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, 145-167; F. SCHIERSE, *Cristología,* Herder, Barcelona 1983; K. LEHMANN, *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi,* en W. KASPER (dir.), *Christologische Schwerpunkte,* Düsseldorf 1980, 108-134; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* IV/1, St. Ottilien [2]1980, 113-188; J. KREMER, *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung,* Leipzig [2]1983; *b)* K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Friburgo de Brisg. [2]1969; H.U. v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale,* MySal III/2, 133-326, esp. 256-319; A. VÖGTLE, R. PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben?,* Düsseldorf 1975; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus,* Friburgo de Brisg. 1975, 292-351; L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung,* Einsiedeln 1976; J. KREMER, *Die Osterevangelien, Geschichten um Geschichte,* Stuttgart [2]1981; P. HOFFMANN, *Auferstehung Jesu Christi* II/1: *NT*; II/2: *Alte Kirche,* TRE IV, 478-513; G. EBELING, *Dogmatik christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* III/1, Münster 1981; E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik,* Gotinga 1983; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten,* Düsseldorf 1985; *c)* Como en *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

RESURRECCIÓN DE JESÚS. → Jesús histórico, → resurrección (relatos de la), → teología de la cruz. La fe cristiana entiende la resurrección o suscitación de Jesucristo como un acto salvífico y creativo de Dios sobre Jesús de Nazaret muerto; por dicho acto la resurrección universal y definitiva de los muertos se da ya ahora en ese hombre concreto, certificando que era el Mesías y el Hijo de Dios y abriendo en principio a cada hombre, individual y total, la posibilidad de una comunión definitiva con Dios.

1) El testimonio neotestamentario de la resurrección de Jesús (la fe pascual) no puede considerarse ni al margen del AT con su mensaje escatológico, que a partir de la fe en Yahveh desarrolla una esperanza inicial de resurrección (Dan 12,2; 2Mac 7,9.14; 12,43s) y la idea de la inmortalidad (Sab 3,1.4), ni tampoco al margen del testimonio de todo el NT acerca de Cristo y de Dios. Y especialmente hay que referirse a la relación, en principio indisoluble, entre la muerte en cruz (pasión) y la resurrección de Jesús, así como el enraizamiento radical de esa resurrección en la vida histórica de Jesus. El compromiso incondicional del Jesus prepascual con el reino de Dios y su relación con Dios, su Padre, incluían la apertura a la aceptación del peligro personal en razón de tal compromiso, así como su disposición a morir, de tal modo que su muerte no fue sólo un destino sino una entrega, por la que él pudo esperar para sí una salvación definitiva (Mc 14,25). La resurrección de Jesús revela su unión definitiva con Dios, que demostró precisamente en el Jesus muerto su ser divino, por cuanto que legitimó el compromiso de éste en favor del reino y soberanía divinos con un nuevo

comienzo creativo, poniendo así de manifiesto la calidad nueva de la soberanía escatológica y definitiva de su Hijo.

El testimonio neotestamentario en favor de la resurrección de Jesús se encuentra en unos giros formales como *kerygma* o confesión pascual y juega un papel decisivo para la formación de la confesión de fe (Rom 10,9); también puede desarrollarse de un modo narrativo (en los relatos de Pascua) o en un tono de argumentación y reflexión (cf. 1Cor 15,12-58). Para describir el acontecimiento de la resurrección de Jesús se emplean distintas palabras: «Ha sido resucitado» (1Tes 4,14), «Dios lo ha levantado» (1Tes 1,10; Rom 10,9), «ha sido suscitado» (1Cor 15,4; la descripción pasiva con el nombre de Dios se identifica objetivamente con el «ha sido resucitado»), «fue vivificado» (1Pe 3,18), «retornó a la vida» (Rom 14,9), «entrar en su gloria» (Lc 24,26), «fue exaltado» (Flp 2,9; Act 2,33; 5,31) y «glorificado» (Jn 7,39; 12,16; 17,1), «ir al Padre/volver a Dios» (Jn 13,1.3). Se trata siempre de giros metafóricos, que expresan un acontecimiento singular que carece de analogías y es indescriptible porque pretende manifestar una acción creativa de Dios sobre Jesús crucificado y muerto. Pero la realidad de la resurrección de Jesús no puede ponerse en duda según el testimonio del NT: el que murió en la cruz vive por la fuerza de Dios, está vivo al presente, puede establecer una relación personal y llamar a su servicio.

El NT desarrolla la resurrección de Jesús en un triple aspecto: en ella demuestra *Dios* su poder creativo y su lealtad a la alianza, pues él es «el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24; 8,11; 2Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12); la confesión cristiana de Dios se distingue por la fe en la resurrección de Jesús (cf. Rom 4,17). Dicha fe es una confirmación del poder creador y de la lealtad de Dios a la alianza, que ni siquiera se detiene ante la muerte (Cristo resucitado es el primogénito de los que duermen y de muchos hermanos: cf. 1Cor 15,20; Col 1,18; Rom 8,29). En su resurrección se revela definitivamente quién es *Jesús:* el Mesías y *Kyrios* (Act 2,32.36; cf. 5,30s; Flp 2,9.11), el Hijo (Act 13,33; Rom 1,3s; cf. Gál 1,16); y en ese conocimiento tienen un papel importante las concepciones e imágenes del AT (Sal 110,1; 2,7; 2Sam 7,14). El posterior desarrollo histórico del dogma puede enlazar con la estructura abierta de la llamada «cristología de la exaltación» o de «los dos estadios» (*kata sarka - kata pneuma:* Rom 1,3s; 1Pe 3,18; 1Tim 3,16*a*).

En la resurrección de Jesús está patente en todos los hombres la salvación cristiana por el *Espíritu* (Rom 4,25; 1Cor 15,45; Rom 8,11; cf. Jn 7,37ss). El hombre se la apropia en el bautismo (Rom 6,1; cf. Col 2,12s; 3,1-4; Ef 2,6) y por la fe (Gál 2,20; 3,26s), de modo que el creyente/bautizado es una criatura nueva en Cristo (2Cor 5,17; Gál 6,15). Quien cree en Cristo vivirá, porque él es la resurrección (Jn 11,25s, cf. 6,39s). Los cristianos han sido liberados y están llamados a la libertad (Gál 5,1.13) y donde sopla el Espíritu del Señor hay libertad (2Cor 3,17). Así la resurrección de Jesús se convierte en el comienzo de la reunión de la Iglesia como pueblo de Dios de la nueva alianza: lo demuestra la acción del Espíritu (1Cor 12-14,

cf. Act 2); el perdón de los pecados (Jn 20,23), el bautismo (Mt 28,19, cf. 1Cor 12,13), la cena del Señor (1Cor 11,20.23-29; 10,16s), la palabra y el servicio de reconciliación (2Cor 5,18ss) constituyen ese pueblo. A través de esa triple relación con Dios (el Padre), el Hijo y el Espíritu la resurrección de Jesús se demuestra como una revelación del Dios trinitario. Desde la resurrección de Jesús sólo puede hablarse adecuadamente de Dios en relación con el Hijo crucificado y resucitado y con el Espíritu, por el que resucitó y se deja experimentar y conocer.

2) En la Iglesia antigua la fe en la resurrección de Jesús se incorpora firmemente a la vida litúrgica: el «domingo» (Justino, *Apol. I*, 67,7), el «día del Señor» (Ignacio, *Magn.* 9,2), el «día octavo» (*Epístola de Bernabe* 15,8s) lo son en recuerdo de la resurrección de Jesús; la práctica de la oración a media noche y la práctica de las vigilias aluden a la misma resurrección (*Const. Ap.* VIII, 34; Pseudo-Atan., *De virginitate* 16,20), la liturgia pascual con su homilía (por ej., Melitón de Sardes), la colación del bautismo como lugar primario para el desarrollo de la confesión de fe (por ej., Hipolito, *Trad. ap.* 21ss), la celebración de la eucaristía como memorial de la muerte y resurrección de Jesús (ibíd., 4) y la eucaristía como confesión de la resurrección corporal de Jesús (Ignacio, *Eph.* 20; *Smyrn.* 5,1).

La realidad de la resurrección de Jesús es algo evidente para la Iglesia antigua, pero no el tema central de la cristología, que es la encarnación. Consecuentemente Eusebio de Cesarea, por ej., ve la resurrección de Jesús como una nueva encarnación (*Dem. ev.* 3,4). Todas las cristologías exclusivas de la resurrección resultaron sospechosas desde Pablo de Samosata; Cristo no se convirtió en Dios sólo por la resurrección, aunque la resurrección lo mostró como tal, a la vez que respaldó la verdad de su doctrina (así, por ej., Asterio Sofistes, *Hom.* 8,10). Es especialmente en la lucha contra la gnosis —para la cual la futura y universal resurrección de los muertos se había ya realizado con la resurrección de Jesús— en la que se destaca la encarnación y, por ella, la resurrección de la carne. Se pone de relieve la unidad de todo el Cristo y de su obra, de la que forma parte la resurrección. Esa visión la recoge la escolástica y será determinante de los manuales de dogmática hasta los tiempos más recientes. Por lo demás, aún se percibía claramente el elemento soteriológico de la resurrección de Jesús como causa de la nuestra y de nuestra justificación (por ej., en Tomás de Aquino, *S. th.* III, 56,1s). El cambio de epicentro de la cristología sólo llegaría con la reconsideración del lugar central de la cruz y resurrección de Jesús en el NT (por ej., en W. Kasper).

3) La resurrección de Jesús pertenece a la confesión fundamental de la Iglesia, tal como se ha transmitido en los símbolos de fe (Dz 2-6, 9-14, 16, 40, 54, 86, 429, 462, 709, 994; DS 6, 10-30, 40-64, 72, 76, 125, 150, 801, 852, 1338, 1862); se acentúa su corporeidad real (Dz 344, 422, 429, 462, 709; DS 681, 791, 801, 852, 1338) y se rechaza la opinión de que la fe en la resurrección de Jesús sólo pueda derivarse de otros hechos (Dz 2036s, DS 3436s). En muchos símbolos de fe se destaca directamente la autoeficacia de la

resurrección de Jesús (Dz 286; DS 359, 539), a fin de subrayar la actividad de Jesús en virtud de su divinidad. Sobre el trasfondo de la doctrina trinitaria plenamente desarrollada, y habida cuenta de la unidad de toda la acción divina *ad extra,* se dirá que toda la Trinidad obró la resurrección de Jesús, aunque siempre de acuerdo con las relaciones intradivinas.

4) En la teología sistemática más reciente de los protestantes se destaca cada vez más la importancia de la resurrección de Jesús como fundamento de toda cristología y soteriología. Así, por ejemplo, K. Barth relaciona la doctrina de las dos naturalezas (divinidad y humanidad de Jesús como dos aspectos de la única persona) con la doctrina de los dos estados (humillación de Dios y exaltación del hombre): Jesucristo es «el Señor como siervo» en la humillación y «el Siervo como señor» en la exaltación. En ese proyecto de una cristología de la resurrección se corresponden la obediencia de Jesús en la cruz y la lealtad de Dios en la resurrección. De manera destacada es la cristología de W. Pannenberg una «cristología de la resurrección de Jesús»: la aspiración del Jesús terreno se ve confirmada por la resurrección, que es el anticipo del fin de la historia y la autorrevelación escatológica de Dios. G. Ebeling inicia su cristología-soteriología con la reflexión sobre las «principales fechas cristológicas en la figura del Siervo de Dios» (Navidad, Viernes Santo, Pascua) y a través de la resurrección de Jesús ve la acogida del hombre en la vida de Dios; también el Señor exaltado sigue siendo el crucificado; lo que cambió con la resurrección de Jesús respecto del tiempo de Jesús histórico ha sido la proclamación y certeza de su unión con Dios. Aunque, frente a las numerosas discusiones acerca del arranque de una cristología, E. Schlink piensa que «ninguna cristología puede retraerse al conocimiento de Jesús como Hijo eterno de Dios, conocimiento que se nos ha dado por la resurrección» (272), hoy hay otros teólogos sistemáticos en el protestantismo que consideran insuficiente la resurrección de Jesús como fundamento de una cristología (por ej., C.H. Ratschow, 247).

5) Con la incorporación de la resurrección de Jesús a las bases de la cristología sistemática, a ésta se le plantea una nueva situación. Por una parte, la unidad de divinidad y humanidad en Jesús, o su unidad con Dios, ha de pensarla de tal modo que el *Deus verus* no se le atribuya únicamente en la resurrección, ni que se le quite algo al *homo verus,* y, por otra, tiene que dejar en claro «que Jesús *llega a ser* lo que ya *era* antes del mundo y en su vida terrena» (H.U. von Balthasar, 273). Con la resurrección no cambia la posición de Jesús frente a Dios, pero se hace patente su unidad definitiva con Dios, incluso como hombre. Con ello se expresa a la vez su permanente atención al mundo en la forma de Dios. Y aquí debería estar también el núcleo para la solución del problema siempre renovado de la corporeidad del Jesús crucificado y resucitado: está *realmente* y por entero junto a Dios, y a la vez está con nosotros. La *forma* de realidad de su relación corporal con el mundo puede exponerse de acuerdo con los diferentes modelos de pensamiento y de concepción del mundo: a la manera de Pablo con ayuda de unas categorías antropológicas modernas (como lo hacen, por ejemplo,

W. Kasper y H. Kessler), o con ayuda de reflexiones filosóficas sobre la naturaleza (como ocurre en la neoescolastica, siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, o como hace, por otra vía, L. Scheffczyk). Además, una teología sistemática de la resurrección de Jesús tendrá que poner de relieve su relación con todos los temas de la dogmática: como revelación definitiva de la Trinidad, como consumación inicial de la realidad de la creación y del sentido de la historia, como comienzo de la Iglesia y fuerza fundamental en su predicación de la palabra y la colación de los sacramentos, cual revelación del hombre nuevo y como fundamento de la esperanza en la consumación escatológica del individuo y del mundo entero.

Bibliografía. *a)* W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974, 168-188; A. SCHILSON, W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Friburgo de Brisgovia 1974, esp. 56-61, 90-110; F.J. SCHIERSE, *Cristología*, Herder, Barcelona 1983; J. KREMER, *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung*, Leipzig [2]1983; *b)* K. BARTH, KD IV/1 y 2, Zurich 1953-1955; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; H.U. v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, MySal III/2, 133-326, esp. 256-319; A. GESCHÉ, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, «Theologische Berichte» 2 (Einsiedeln 1973) 275-324; L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, Einsiedeln 1976; P. HOFFMANN, R. STAATS, *Auferstehung Jesu Christi* II/1: *NT*; II/2: *Alte Kirche*, TRE IV, 478-529; G. EBELING, *Dogmatik christlichen Glaubens* II, Tubinga 1979; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, Friburgo de Brisg. 1974; idem, *Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, QD 78, Friburgo de Brisg. 1979; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* IV/1, St. Ottilien [2]1980; C.H. RATSCHOW, *Jesus Christus*, Gütersloh 1982; E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, Gotinga 1983; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Düsseldorf 1985; *c)* F. MILDENBERGER, *Auferstehung* III: *Dogmatisch*, TRE IV, 547-575; cf. además *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. → Cielo, → estado intermedio, → infierno, → parusía, → resurrección de Jesús. La resurrección de los muertos (o de la carne) es la consumación definitiva y escatológica de todo el hombre y en todas las dimensiones de su existencia, consumación que va ligada a la parusía de Cristo.

1) Por ser el Dios de la antigua alianza el Dios vivo, en el que se fundamenta toda vida, y por ser el hombre en el pensamiento semítico (→ hombre, → imagen del hombre) una realidad total (monista), la esperanza de Israel en su conjunto no apunta a una existencia incorpórea del alma, sino a la tierra prometida y, en definitiva, a la resurrección de los muertos. Pese a esa visión fundamental del AT, resulta sorprendente que no existan testimonios claros hasta los últimos siglos anteriores a la era cristiana. En general la exégesis crítica no reconoce Os 6,1-2 ni Ez 37,1-14 como testimonios en favor de la resurrección de los muertos, mientras que se discuten diversos pasajes del llamado «apocalipsis de Isaías» (Is 24-27, y en especial

Is 26,19, al que se suma Is 53,9-12). Sí se reconoce, de ordinario, como un testimonio en tal sentido el texto de Dan 12,2-3, que entiende la muerte como un sueño y la resurrección de los muertos como un despertar, así como 2Mac 7,9.14, que explica la resurrección como premio por la observancia de la Ley y por el martirio. En cualquier caso, en esos pasajes no se supone una resurrección universal. Si en 2Mac 7,11 se habla de la recuperación de los miembros de un cuerpo sacrificado en el martirio, parece que la resurrección de los muertos hubiera de entenderse como una especie de retorno a la vida de este mundo. También la apocalíptica judía extrabíblica (HenEt, SalSal, ApSirBar) ofrece claros testimonios a favor de la resurrección de los muertos, aunque referida en su tenor literal a los justos; en SalSal se excluye abiertamente a los pecadores de la resurrección.

El testimonio del NT al respecto persigue un propósito diferente. Los Sinópticos presentan sólo un pasaje que habla explícitamente de la resurrección de los muertos: la discusión de Jesús con los saduceos, que en oposición a los fariseos negaban, junto a otras verdades, también la resurrección (Mt 22,23-33 y par). Como los saduceos sólo reconocen el Pentateuco, Jesús fundamenta la creencia en la resurrección de los muertos remitiéndose a Éx 3,6. Se declara así partidario de la opinión farisaica, aunque la corrige, ya que no entiende la vida derivada de la resurrección como una prolongación sublimada de la vida terrena, sino como una vida en una corporeidad distinta como la que significan el «ser como los ángeles» y el hecho de que «no se casan». En los Sinópticos no se habla directamente de una resurrección de los impíos; más aún, Lc 14,14 habla explícitamente de la resurrección de los justos. Pero una resurrección universal se desprende de distintos textos relativos al juicio (Mt 11,22; 12,36.41) y, sobre todo, del cuadro del juicio final (Mt 25,31-46).

En las afirmaciones joánicas sobre la resurrección de los muertos pueden distinguirse dos estratos del Evangelio. En la → escatología presente, típica del cuarto Evangelio, hay un despertar del hombre de su muerte espiritual en su encuentro con Cristo (Jn 5,25). Y en un segundo estrato evangélico hay claros testimonios a favor de la resurrección universal de los muertos en el último día (Jn 5,28-29; cf. Ap 20,13-15). En el discurso del pan (Jn 6) no sólo aparece la creencia en la resurrección de los muertos (6,39.44), sino que, además, se vincula a la recepción de la eucaristía, que se entiende como garantía de la resurrección (6,54).

Para la comunidad primitiva de Jerusalén y las Iglesias del NT la creencia en la resurrección de los muertos forma parte, desde el comienzo, de la predicación cristiana (Act 4,2; 17,18.32; 24,15; 26,8). El autor de la carta a los Hebreos la cuenta entre los fundamentos de la fe (Heb 6,2). Pablo ofrece una teología amplia de la resurrección de los muertos y de la resurrección del cuerpo dándoles una fundamentación cristológica al establecer una conexión indisoluble entre la resurrección de Cristo y la nuestra (1Cor 15,13-14.22.23; 1Tes 4,14; Rom 8,11.29). La diferencia entre el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado se declara mediante varias imágenes y compa-

raciones. Se contraponen así corruptible-incorruptible, debilidad-fuerza, cuerpo terrestre-supraterrestre (1Cor 15,36-49). Así como Dios, con su poder creativo, en lugar del grano de semilla sembrado en la tierra hace surgir una planta gloriosa, así también del cuerpo mortal que se deposita en la tumba hará surgir un cuerpo revestido de gloria.

2) En la tradición eclesiástica la resurrección de los muertos se entiende desde los comienzos como la auténtica esperanza cristiana, y tras el encuentro de la teología con el helenismo y la adopción de la doctrina griega sobre el alma se insiste en la resurrección frente a todas las tendencias hostiles al cuerpo, que aparecen con los docetas, los gnósticos y los maniqueos y, ya en la edad media, con los valdenses y los cátaros. Con ello la defensa de la resurrección de los muertos adquiere unos componentes antropológicos y cristológicos. Todo el hombre alcanzará la salvación; también la carne es capaz de salvación. En Cristo, el Hijo de Dios encarnado y resucitado corporalmente, se perfila y presenta ejemplarmente la salvación del hombre. Así Ireneo destaca en el misterio de Cristo la redención de todo el hombre con el argumento de que la Palabra de Dios nunca se hubiera hecho carne, si la carne no hubiese tenido la capacidad de ser redimida. Tertuliano califica la carne como elemento angular y capital de la salvación.

La misma creencia se destaca en la liturgia, sobre todo en la conmemoración de los difuntos al celebrar la eucaristía. Para la tradición cristiana representa una dificultad casi insoluble hasta la edad media el problema de la identidad del cuerpo terrestre con el cuerpo resucitado. (Prescindiendo de la doctrina de la escuela de Orígenes, según la cual el cuerpo resucitado tendría la forma ideal de una esfera, se insiste en la plena identidad del cuerpo muerto y del resucitado.) Así, todavía en Tomás de Aquino († 1274) se encuentra la idea de que el cuerpo de la resurrección se formará principalmente de la materia corpórea precedente, aunque sin excluir la presencia de otros materiales en su configuración. En general, por esa época se aceptaba la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno apoyándola en el «alma espiritual informante». En los siglos XIII y XIV esa doctrina se desarrolla de tal modo que el alma espiritual basta para salvaguardar la identidad entre los dos cuerpos (así sobre todo Durando, † 1334).

3) El magisterio eclesiástico certifica la creencia en la resurrección de los muertos en distintas confesiones de fe, que hablan de una resurrección de los muertos (Símbolo nicenoconstantinopolitano) o de la resurrección de la carne (*carnis resurrectio*; Símbolo apostólico). El Símbolo pseudo atanasiano (aparecido entre finales del siglo IV y finales del siglo VI) habla de que en el retorno de Cristo todos resucitarán con sus cuerpos (Dz 40, DS 76). La *Fides Damasi* (surgida ciertamente en las Galias durante el siglo V) confiesa que en el último día resucitaremos con la carne con la que ahora vivimos (Dz 16, DS 72). El concilio XI de Toledo (675) dice que nosotros resucitaremos con el cuerpo con el que vivimos, existimos y nos movemos (Dz 287, DS 540). Bajo León IX se formuló en una confesión de fe del año 1053 la creencia en la resurrección de la misma carne que ahora tenemos (Dz 347,

DS 684). En el mismo sentido dice el concilio IV de Letrán (1215) en contra de los cátaros que todos los hombres resucitarán con su propio cuerpo que ahora tienen (Dz 429, DS 801). En la condena de esas resoluciones eclesiásticas es necesario distinguir entre la afirmación objetiva de la identidad del cuerpo muerto y del cuerpo resucitado y la teoría filosófica y teológica que sostiene esa afirmación. En la lucha contra la interpretación espiritualista de la salvación se acentúa la identidad de ambos cuerpos de una forma a menudo exagerada.

4) Desde la perspectiva ecuménica la resurrección de los muertos no tiene ningún papel especial, ya que las grandes Iglesias no católicas mantienen la tradición inequívoca al respecto.

5) La cuestión planteada en la edad media acerca de la identidad entre cuerpo muerto y cuerpo resucitado no se plantea hoy de la misma manera: está claro que ya el cuerpo terreno está sujeto a un cambio permanente respecto de su materialidad; la identidad sólo viene dada por la persona que posee el cuerpo, o que es ese cuerpo. Así, la resurrección del cuerpo significa que todo el hombre se reencontrará en Dios con su historia viva. En la teología contemporánea se discute si la resurrección de los muertos ha de entenderse sólo como un acontecimiento del último día o si se realiza en la muerte de cada uno. Con esto enlaza la cuestión del estado intermedio. En el debate ha intervenido la Congregación para la Doctrina de la fe explicando que la aparición de Cristo en gloria hay que diferenciarla de la situación del hombre inmediatamente después de la muerte y que la glorificación corporal de María es un privilegio otorgado exclusivamente a ella (*Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología,* del 17 de mayo de 1979; texto cast. en «Ecclesia» 39 [1979] 937-938).

Bibliografía. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte,* Essen 1969; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie,* Münster [3]1979; G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit,* Friburgo de Brisg. [5]1986.

JOSEF FINKENZELLER

REVELACIÓN. → Dogma y declaración dogmática, → fe, → historia e historicidad, → Iglesia, → magisterio eclesiástico, → misterio de fe, → teología, → teología dogmática, → tradición. En lenguaje popular «revelación» es la experiencia inesperada de un acontecimiento importante; para la ciencia de las religiones es la manifestación o intervención de lo divino en el mundo; y para la teología cristiana es la autocomunicación radical y total de Dios como el misterio absoluto, la cual se realiza en la historia a través de palabras, acciones y acontecimientos que alcanzan su culminación en Jesu-

cristo, llega a través del Espíritu Santo y desarrolla su eficacia salvífica cuando el hombre la acepta y recibe con fe.

1) La Sagrada Escritura es la consignación por escrito de la experiencia de que Dios, en sí escondido (Is 45,15), se ha manifestado en la historia de Israel y de la primera generación cristiana muchas veces y de múltiples maneras y últimamente y de manera definitiva e insuperable en Jesús de Nazaret (Heb 1,1s), que es su imagen (su icono: 2Cor 4,4; Col 1,15).

Es verdad que el AT no ha desarrollado un concepto propio de revelación, pero sí conoce diversas categorías con las que expresa esa realidad. La acción reveladora de Dios se manifiesta sobre todo: *a)* en experiencias internas de Dios (audiciones, visiones, oráculos, sueños; por ej., Núm 22-24; Is 1,1; 6,1-13; 1Sam 10,17-27; Gén 20,6); *b)* en experiencias históricas que se incluyen conceptualmente en los esquemas de promesa-cumplimiento, esclavitud-libertad, desgracia-redención (cf. Dt 26,5-9), y que alcanzan algunos puntos culminantes en la vocación de Abraham antes de la constitución del pueblo de Israel, la de Moisés en la formación del mismo y la de los profetas en su afianzamiento; *c)* en la experiencia de la palabra de Dios que se da a conocer como Dios de los hombres y de su pueblo (Ex 6,7; 8,6; 9,14.29; Ez 7,9; 21,10, etc.); *d)* en la experiencia de la alianza, por la que Israel se convierte desde el comienzo en el pueblo especial de Dios (Gén 17,1-14).

El contenido de esa múltiple revelación es sobre todo el de Yahveh como el Dios de Israel (Dt 6,4), Señor de la historia (Éx 3,6; Os 12,10; 13,4), creador del mundo (Sal 104), que es persona (Éx 3,6-17; 20,2) y el iniciador de la alianza (Gén 17). Por parte del hombre es fundamental el conocimiento de la gloria (*kabod*) de Dios (Is 6,3; Sal 19,2; 72; 97; Is 42,8), que llama al amor (Dt 6,5) y a la lealtad de Dios, que dará su consumación a la historia como el que ha de venir (Is 25,6-8; 52,7-10). La historia se concibe como el lugar de la proclamación de la voluntad divina y también como el lugar de la decisión creyente a favor suyo.

El NT proclama que la autocomunicación de Dios, iniciada en el AT, ha llegado a su remate definitivo en Jesús como el Cristo, habiendo así pronunciado Dios la palabra definitiva para la comprensión y realización de la existencia humana. Al igual que en el AT, en el NT se refieren distintos fenómenos extraordinarios que tienen a Dios como autor y que iluminan sus designios, como son los sueños (Mt 1,20; 2,12), las visiones (Mt 17,1-9; Act 7,55s), los milagros (Mt 11,2-6; 12,28; Jn 2,11) y, sobre todo, las apariciones pascuales (Mc 16,9-20; Mt 28,9s.16-20; Lc 24,13; Jn 20-21). Pero todos esos fenómenos se refieren a Jesús, cuya predicación del reino de Dios tiene a su vez carácter de revelación (Jn 17,6.26), porque solo el conoce al Padre (Mt 11,27), de manera que quien le ve a él ve también al Padre (Jn 14,9). Jesús es a la vez el revelador y la revelación (cf. Jn 8,12; 11,25; 14,6), el cumplimiento de todas las promesas del AT (interpretación neotestamentaria de la pasión de Jesús) y la fuente de la salvación para la nueva alianza (Act 2,14-36). Es sobre todo Pablo el que da una explicación teológica de

esa experiencia: Cristo es el contenido de la revelación divina (Rom 3,21-23; Gál 1,16; Ef 3,4s; 1Tim 3,16), su compendio (Rom 3,25; 16,25s; 1Cor 15,28; Ef 1,10; 3,9-11; Flp 2,6-11; Col 1,15-20) y su consumación (2Cor 1,20; Ef 3,6), a la vez que constituye la manifestación del amor divino (Rom 8,31-39; Jn 1,1-5; 1Jn 4,9.16) y el comienzo de la justificación del hombre (Rom 1,16-18; 3,21-24). Jn destaca especialmente la revelación de la gloria de Dios por Jesucristo (Jn 1,14; 2,11; cf. también, sin embargo, Lc 2,9-14; 9,32; 24,26). Incluso se le muestra como el Yahveh que aún ha de venir (Tit 2,13).

Conectando con las indicaciones del AT (Jl 3,1-5), el NT hace hincapié en que la revelación de Dios la realiza el Espíritu de Dios (Act 2,14-21; 1Cor 2,9s; cf. Jn 14,26; 16,13). En la Iglesia, los creyentes tienen que realizar la tarea de testimoniar y transmitir esa revelación (Act 10,41; 1Cor 9,1; Gál 1,15s; 1Jn 1,1). La concentración de la experiencia reveladora en Jesús y en sus relaciones con el Padre y el Espíritu Santo se refleja en las confesiones en las que se le identifica con Dios (cf. Mt 1,23; Jn 1,1-18; Col 1,25-27; Ap 19,11-16); en unión con las referencias al Espíritu Santo se deriva una revelación esencialmente nueva que descubre la esencia trinitaria de Dios.

2) En el curso de la historia de la teología tres han sido fundamentalmente los modelos de revelación que se ha desarrollado: *a)* El *modelo epifánico,* preparado por la Sagrada Escritura y elaborado ya en la Iglesia antigua; según él, Dios se muestra en la historia como juez y donador de la gracia. Todo el acontecimiento salvífico se concibe como una actualización de la automanifestación de Dios, que ha culminado esencialmente en Cristo. De ahí que hasta el concilio de Trento se utilizasen términos de la revelación (*revelare, inspirare*) también para la interpretación de los escritos de los santos padres, de los concilios y cánones. La concentración en la estructura conceptual de los contenidos de la revelación (los dogmas) fomenta *b)* el *modelo teórico e instructivo,* que la escolástica elabora y que celebrará su triunfo en el siglo XIX. La revelación es aquí un proceso concebido de una manera actual en el que Dios comunica de forma extraordinaria determinadas verdades, que pueden articularse como axiomas o principios que la razón no puede conocer de otro modo. A esa comunicación intelectual de la salvación corresponde la fe como acto de sumisión intelectual.

Con esta idea intenta la teología católica dar respuesta al reto del pensamiento contemporáneo. Éste había negado la revelación histórica, bien porque rechazaba cualquier actividad de Dios relacionada con el mundo desplazándola más allá de la creación (deísmo), bien porque consideraba reconocibles por la razón las actividades todas de Dios (ilustración), bien porque se estimaba que sólo los fenómenos que pueden captar los sentidos son los accesibles al hombre (empirismo, racionalismo). Por todo ello la idea de una revelación divina se tiene como una estrategia de inmunización conservadora y como una insinuación y aliento hacia la autonomía de la razón humana. B. Spinoza. G.E. Lessing, I. Kant, D. Diderot son los protagonistas defensores de tales tesis.

Como reacción extrema a todo esto surgieron los movimientos del irracionalismo, que sólo veía en la revelación una vivencia sentimental (F. Schleiermacher, R. Otto), y del → fideísmo y del → tradicionalismo, para los cuales la razón humana no puede conocer en modo alguno sin la revelación las verdades éticas y religiosas, por lo que al principio debió de darse una revelación primitiva (H.F.R. de Lamennais, L.E.M. Bautain, A. Bonnetty). Una posición intermedia es la que intentó el semirracionalismo, para el que la revelación, una vez realizada, puede ser conocida plenamente por la razón (A. Günther, J. Frohschammer). La teología católica opuso el tratado de teología fundamental sobre la revelación reclamándose a las ideas de la escolástica. Distingue una revelación natural (= conocimiento de Dios por la razón apoyándose en la realidad creada) y una revelación sobrenatural. Esta última descansa en la autoridad infalible del Dios que comunica las verdades (*auctoritas Dei loquentis, qui nec fallere nec falli potest*), se acredita por los milagros y conduce al conocimiento de muchas verdades, consignadas en la Escritura y en la tradición y expuestas infaliblemente por la Iglesia como autoridad inmediata para los hombres. La revelación se convierte así en el contenido de la doctrina eclesiástica, el cual se le impone al hombre desde fuera por vía de autoridad (concepto extrínseco de la revelación).

Después de que en el Vaticano I (→ n.º 3) quedase más o menos sancionado ese concepto de la revelación, a comienzos del siglo XX la teología hubo de replantearse el problema por cuanto que el modernismo contraponía a esa idea extrínseca de la revelación una articulación de la necesidad religiosa inmanente en el sujeto (inmanentismo psicológico). Ya J.A. Möhler, S. Drey, M.J. Scheeben y J.H. Newman habían destacado el carácter misterioso y dinámico de la revelación; con su «método de la inmanencia», M. Blondel intentó un planteamiento nuevo a medio camino entre neoescolástica y modernismo (el conocimiento de la revelación tiene ciertamente que venir impulsado desde fuera, pero es una posibilidad de la razón).

Surge así *c)* el *modelo teórico-comunicativo*, para el cual la revelación es la autocomunicación histórica de Dios a los hombres, por la que se hace presente la realidad redentora y liberadora de Dios y gracias a la cual los hombres son conducidos a la comunión salvífica con Dios y con sus semejantes. Como la revelación es comunicación, tiene que poder explicarse a la razón que pregunta por ella. Por lo mismo, revelación y razón no son realidades opuestas. En el desarrollo de esta manera de ver la revelación tuvieron un papel esencial R. Guardini (introducción de la categoría personalista), H.U. von Balthasar (la revelación como supuesto de cualquier pensamiento teístico) y K. Rahner (la revelación como objetivación de la autocomunicación gratuita y gratificante de Dios), así como la *nouvelle théologie* (que hace hincapié en la historicidad de la revelación). Este nuevo modelo lo recogió el Vaticano II (→ n.º 3). Al presente hay determinados elementos del concepto de revelación que actúan como cimiento de nuevos proyectos teológicos (la *promesa* en la teología de la esperanza, la *liberación* en la teología homónima, la *historicidad* en la teología procesal).

3) El concepto de revelación sólo en los tiempos modernos ha merecido la atención del magisterio, que se ha apoyado en los datos de la historia de la teología. Eso ocurre por vez primera y en forma extensa en el Vaticano I (Dz 1785-1788, 1806-1809; DS 3004-3007, 3026-3029). En contra de las concepciones racionalistas enseña solemnemente el carácter sobrenatural e indebido de la revelación sobrenatural y la subordinación de la razón, y frente a las tendencias irracionalistas se destaca la posibilidad que tiene la razón de conocer y decidir de cara a la revelación. En las exposiciones positivas se recoge el modelo teórico-instructivo. Se destaca a la vez que la revelación está concluida y que la Iglesia ha de transmitirla sin cambios (Dz 1836, DS 3070).

El Vaticano II ofrecerá más tarde la primera exposición completa de una teología de la revelación por parte de un concilio (DV). En vez de la concepción intelectualista del Vaticano I entra ahora una concepción personal y soteriológica al amparo del modelo teórico-comunicativo: la revelación es un acontecimiento en el encuentro de Dios con el hombre, en el cual el Dios trino es sujeto, contenido y meta. Es una realidad que comprende palabras y acciones, obras y doctrinas, el conocimiento y la voluntad, todo ello con una estructura sacramental, ya que las palabras explican las obras de Dios. Cierto que en Cristo ha llegado a su conclusión y cierre, pero el acontecimiento cristológico se prolonga en la vida, enseñanza y culto de la Iglesia. Con ello la revelación adquiere una orientación escatológica.

En su conjunto, la revelación es la comunicación real que Dios hace de sí mismo y que afecta al hombre en su existencia total como asociado de Dios: la revelación no es algo que de otro modo no podría saberse, sino la salvación.

4) Revelación es una común categoría cristiana y un denominador común de la propia concepción cristiana, el lugar común de comprensión para todos los cristianos. De ahí que no existan diferencias fundamentales entre las teologías cristianas. En la ortodoxia se ha visto la revelación natural en la naturaleza, la historia y la conciencia como un concepto vasto, del que la revelación sobrenatural de la Sagrada Escritura es un caso especial. Al lado de esta revelación objetiva o externa, que ya está cerrada, se da la interna (la visión de gracia) que todavía no ha llegado a su fin. La transmisión de la revelación exterior se da en la Iglesia por escrito y de palabra (tradición, padres de la Iglesia).

En el protestantismo se hace hincapié desde el comienzo en el elemento personal de la revelación, que desde Lutero se entiende como la irrupción de Dios a través de la cerrazón pecaminosa del hombre y que se realiza a través de la → ley (revelación de la condición pecadora del hombre y de su condena por Dios) y del evangelio (revelación de la gracia y del perdón divinos). Mientras que para la teología liberal del siglo XIX la revelación se convierte en el ideal que capacita al hombre para satisfacer los anhelos de su naturaleza espiritual, la teología del siglo XX acentúa la importancia dogmática de la revelación como principio de conocimiento (K. Barth), como apertura de

sentido de la historia (W. Pannenberg) y como provocación de la decisión existencial del hombre (R. Bultmann).

5) El debate de los tiempos modernos ha demostrado que la revelación es un concepto teológico básico y transcendental, por el que lo cristiano se distingue de lo no cristiano, a la vez que se define de manera más precisa. Eso quiere decir que la revelación es la realidad en la que se decide ante todo la toma de posición del cristianismo frente a las religiones (concepción exclusiva de la revelación: no hay rasgos comunes; concepción inclusiva de la misma: una vida ética, orientada conforme a la razón y la conciencia, es ya una vida cristiana; concepción historicosalvífica de la revelación: el plan salvador, que se inicia en la creación, lo lleva Dios a su cumplimiento en el cristianismo pasando por las religiones) y en la revelación se fundan y regularizan las estructuras eclesiásticas, la predicación y los contenidos de la doctrina cristiana a la vez que su interpretación teológica. De ahí que en la dogmática sea la revelación el principio epistemológico fundamental. Por una parte, y debido a su vinculación con un acontecimiento histórico con pretensiones de valor universal y absoluto (autocomunicación trinitaria de Dios en la historia), la revelación requiere una exposición permanente para

LA REVELACIÓN COMO PRINCIPIO TEOLÓGICO DE CONOCIMIENTO

Objeto	Revelación sobrenatural
Condición de posibilidad	Carácter esencialmente inaccesible de Dios y espiritualidad del hombre
Motivo	Acto amoroso y libre de Dios
Realización	De palabra y de obra en el marco de la alianza con los hombres; su culminación es el acontecimiento de Cristo
Destinatario	El hombre libre que se transciende a sí mismo
Recepción	La fe
Importancia dogmática	Regla hermenéutica fundamental de todo conocimiento teológico
Ámbito	*a)* Las verdades que, o bien son indispensables para la comprensión de la fe (*praeambula fidei*), o bien afectan directamente a la fe y vida cristiana (*res fidei vel morum*). *b)* Acontecimientos históricos con una significación teológica (*facta dogmatica*)
Comunicación	*a)* *Directa* o *indirecta*, según la intención. *b)* Desde el punto de vista de la expresividad: **formal** (*explicita*), inclusiva (*implicita*) o *virtual* (que solo se deduce teológicamente)

imponer esas pretensiones. Eso ocurre concretamente en la Iglesia, que no sólo es la destinataria sino también la proclamadora de la revelación a través de la Escritura, la tradición, el magisterio, el sentido creyente de los fieles y la teología. Por otra parte, la Iglesia está siempre obligada con todos sus elementos y componentes a la exigencia de la revelación, de tal modo que ésta se convierte en la instancia crítica oficial. Esa vinculación se manifiesta en el razonamiento acerca del cierre de la revelación con la generación apostólica: por ser Cristo la autoafirmación definitiva e insuperable de Dios no puede ya darse ninguna nueva revelación posterior, pública y constitutiva; por ello, las revelaciones privadas nunca son vinculantes (DV 4); la Iglesia tiene que conservar fielmente el tesoro de la revelación (*depositum fidei*). Sin embargo, y dada la necesidad de exposición, el proceso de la proclama y apropiación de la revelación a través de toda la historia penetra en el contexto de las experiencias humanas y humanitarias. La teología dogmática analiza especialmente la revelación como palabra de Dios, que llega libremente y, por tanto, dentro de unas concreciones históricas; es operadora de salvación, por lo que no se queda en mera doctrina, sino que es vida; posee una estructura sacramental, por la que se muestra como palabra salvífica en las obras de Dios, mientras que el acto lo interpreta la palabra como obra salvífica; finalmente, esa palabra es también una exposición crítica de la realidad que hace valer la exigencia de Dios. Por todo ello la revelación se da siempre que Dios actúa en la historia, y ocurre por lo mismo también como «revelación natural» en la realidad creada, aunque esa revelación sólo se conoce plenamente como «sobrenatural» por la gracia de Dios.

Bibliografía. *a)* A. DULLES, *Was ist Offenbarung?*, Friburgo de Brisgovia 1970; *b)* P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977; *c)* W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, II: *Traktat Offenbarung*, Friburgo de Brisgovia 1985.

WOLFGANG BEINERT

REVELACIÓN PRIMITIVA. → Tradicionalismo. Se trata de un tema de teología especulativa, según el cual el hombre primero en el → estado originario, y por tanto antes del «pecado original», habría recibido del creador un conocimiento especial ético y religioso. Entre los contenidos de la revelación primitiva se mencionan, por lo general, los que se dicen explícitamente en Gén 1-3: conciencia del carácter criatural (→ criaturalidad), condiciones de la unión con Dios, posibilidad de caer, consecuencias del pecado y hasta la promesa de un redentor.

1) El AT conoce el tema de los gentiles justos (por ej., Job), que con su religiosidad en ocasiones casi son una vergüenza para el pueblo elegido (Jer 2,10s), que son capaces de reconocer las proezas de Yahveh (Sal 126,2; Dan

2,47) y que en la escatología mesiánica adorarán a Yahveh con Israel (Is 2,2s; Sof 3,9s), obteniendo en consecuencia la salvación (Is 25,6ss; Jer 16,19).

El NT certifica asimismo la llamada de los gentiles a la *basileia*, puesto que el Mesías es también para ellos «luz que ilumina» (Lc 2,32). Jesús alaba la fe de la mujer cananea (Mt 15,28) y muchas veces contrapone los no judíos justos a los judíos injustos. Pero en ninguno de los pasajes citados del AT y del NT se atribuye la capacidad de salvación de los de fuera a una revelación primitiva que se le hubiera hecho al primer hombre. Pablo expresa sin embargo una conciencia viva de la posibilidad del conocimiento de Dios en personas que no han recibido una revelación en el sentido de la Ley judía: «Desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras, de suerte que ellos no tienen excusa» (Rom 1,20; cf. 2,14-16).

2) Los padres de la Iglesia no conocen una verdadera revelación originaria, pero suponen lo que ello significa al hablar en terminología platónica de las razones seminales (*logoi spermatikoi*) de la revelación cristiana como partículas dispersas entre todos los pueblos. Cuando en el siglo XVI, en la época del descubrimiento de nuevos mundos, se planteó la cuestión de la salvación de los paganos, algunos teólogos como A. Steuchus (*De perenni philosophia*, Lyón 1541) y M. de Medina (*De recta in Deum fide*, Venecia 1563) respondieron con la tesis de la revelación primitiva. En el siglo XIX los representantes de la escuela católica de Tubinga (J.S. von Drey, J.A. Möhler, F.A. Staudenmaier) vieron una posibilidad de salvación para los paganos en el marco del plan pedagógico de Dios en la historia.

3) El magisterio rechazó la tesis del tradicionalismo francés de que era absolutamente necesaria una revelación primitiva para que la razón humana, naturalmente pasiva en las cosas del conocimiento divino, pudiera llevar fruto (Dz 1806, DS 3026). Y enseña explícitamente que no hay más revelación que la testificada en la Biblia (Dz 1785s, DS 3004s) como el camino por el que todos los hombres en su condición de pecadores pueden conocer «de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» la verdad salvífica (Dz 1786, DS 3005). E insiste además en que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana» (Dz 1785, 1806; DS 3004, 3026). Así, pues, es posible un conocimiento de Dios, fuera del camino «sobrenatural». Aunque no se define en qué manera, «desde cuándo» ni dónde.

4) Desde el punto de vista ecuménico el tema no constituye objeto de controversia alguna.

5) En el estado actual de nuestros conocimientos no se puede demostrar ni explicar una revelación primitiva temática y reflexiva. Pero del dogma de la → voluntad salvífica universal de Dios se sigue que este brinda a cada hombre una gracia suficiente para la justificación. Con ella puede también admitirse un cierto conocimiento de Dios, aunque no haya que pensarlo necesariamente en forma reflexiva y con unos principios axiomáticos. El

fenómeno universal de la → religión y la religiosidad apunta en esta dirección.

Bibliografía. *b)* N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich 1962; *c)* J.R. GEISELMANN, *Heilige Schrift und Tradition*, Friburgo de Brisg. 1962, 33-61; K. RAHNER, *Bemerkungen über den Begriff der Offenbarung*, en K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Friburgo de Brisg. 1965, 11-24; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh [6]1962, 37-94.

ALEXANDRE GANOCZY

SACERDOCIO COMÚN. → Comunidad, → ministerio en la Iglesia, → ministerios de Jesucristo, → sacerdote. El sacerdocio común o universal significa la participación de toda la Iglesia y de todos cuantos pertenecen a la misma por la fe y el bautismo, por la confirmación y la eucaristía, en el sacerdocio de Jesucristo.

1) El concepto de sacerdocio común no aparece como tal en la Sagrada Escritura. Aun así, al pueblo elegido por Dios se le designa muchas veces como pueblo sacerdotal. En el AT tiene especial relevancia Éx 19,6 («Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa»), mientras que en el NT se encuentran algunos textos relevantes en 1Pe y en Ap. En 1Pe 2,5 se habla de la comunidad como de una «casa espiritual» destinada a convertirse en un «sacerdocio santo»; y en 2,9 se le dice a la comunidad que ella es «linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios». En Ap 1,6 y 5,9s se habla de Jesucristo que, en virtud de su muerte en cruz, ha convertido a los hombres de todos los pueblos en «sacerdotes y reyes delante de Dios».

2) En la tradición patrística y medieval se menciona una y otra vez el carácter sacerdotal de los bautizados, pensando no tanto en las funciones cultuales o en los poderes sacramentales cuanto en el concepto de «sacerdote» con una marcada espiritualidad: el bautizado tiene que ofrecer el «sacrificio espiritual» de una vida piadosa. La doctrina del sacerdocio común o universal alcanzó una importancia nueva y singular entre los reformadores, y especialmente en Martín Lutero, que la destaca en algunos escritos entre 1520 y 1525. Los enfrentamientos con el ala izquierda de la reforma condujeron desde 1525 a una mayor acentuación del ministerio particular en la Iglesia. En los escritos, capitales para la reforma, de 1520 (*De captivitate babylonica Ecclesiae*, *De la libertad de un hombre cristiano*, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*), así como en el escrito *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523), Lutero deriva todos los poderes y cometidos sacerdotales del bautismo, a la vez que polemiza contra la Iglesia romano-católica y su sacerdocio jerárquico fundamentado en el sacramento del orden. La posición de Lutero (y de otros reformadores), que destacaba de tal modo el sacerdocio común de los fieles, provocó en la Iglesia católica el propósito de poner en plena luz de forma resuelta y excluyente el sacer-

docio jerárquico, hasta el punto de que el sacerdocio común no fue tema de la teología católica hasta el siglo XX. El movimiento litúrgico y otras iniciativas emparentadas prepararon el terreno para el cambio, que se dejó sentir sobre todo en el Vaticano II. En sus documentos se habla explícitamente del *sacerdotium commune* de todo el pueblo de Dios y de sus miembros.

3) Remitiéndose sobre todo a 1Pe 2,5.9, el Vaticano II atribuye a la Iglesia, como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, el sacerdocio común. Los cristianos participan individualmente del mismo, por cuanto que son miembros de ese pueblo y de ese cuerpo. El sacerdocio común se representa en la oración comunitaria, en la celebración de los sacramentos, en el testimonio misionero y en el servicio a los hombres (cf. al respecto LG 9, 10, 26, 34; SC 14, 48; AA 3; PO 3; AG 15). Pero, aun destacando el sacerdocio universal de la Iglesia y de los fieles, el sacerdocio jerárquico mantiene en la Iglesia su rol específico.

4) Ecuménicamente tiene una gran importancia el relieve que se le otorga al sacerdocio universal o común. Durante mucho tiempo se consideró a la Iglesia católica y romana como la «Iglesia del ministerio», mientras que las Iglesias reformadas eran tenidas como las Iglesias del sacerdocio común. Si hoy la Iglesia romana y católica otorga un mayor valor al sacerdocio común, no hace sino recoger un anhelo que hasta ahora parecía ser algo propio de las Iglesias reformadas. Y es de suponer que en el diferente uso lingüístico —«sacerdocio universal o general» (Iglesias de la reforma) frente a «sacerdocio común» (Iglesia católica)— se exprese una diferencia de comprensión que no será fácil superar.

5) En el sacerdocio común se representa la participación de la Iglesia y de sus miembros en el ministerio sacerdotal de Jesucristo, porque ella es su cuerpo y él es su Señor y cabeza. La Iglesia, que se hace concreta en la comunidad, no sólo es destinataria y objeto de las acciones realizadas por los portadores del sacerdocio especial, y ello en virtud de su sacerdocio común, sino que también es sujeto de vida sacerdotal en la oración, el testimonio y el servicio. A esa realidad objetiva ha de responder el trato recíproco.

Bibliografía. *a)* E. NIERMANN, *Sacerdote*, SM VI, 147-157; *b)* H. BEHM, *Der Begriff des allgemeinen Priestertums*, Schwerin 1912; M. RADE, *Das königliche Priestertum der Gläubigen*, Tubinga 1918; L. CERFAUX, *Sacerdotium regale*, RSPhTh 28 (1939) 5-39; *c)* N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, EKK XXI, 1979, 108-110; F. SCHROGER, *Gemeinde im 1. Petrusbrief*, Passau 1981; H. FAGERBERG, *Amt, Amter, Amtsverständnis* VI, TRE II, 1978, 552-574.

WERNER LOSER

SACERDOTE. → Diácono, → ministerio en la Iglesia, → obispo, → orden (sacramento del). En sentido amplio se designan como sacerdotes (griego *presbyteros*, «anciano») los ministros de la Iglesia que a través de su persona,

palabra y acción hacen presente el servicio sacerdotal de Cristo, colaborando así a la construcción de la Iglesia. Sacerdotes en sentido estricto son los que poseen un determinado grado del sacramento del orden, distinguiéndose por el mismo de los obispos y de los diáconos.

1) Jesucristo, cuya vida y obra alcanzó su síntesis y cumplimiento en su muerte en cruz «por nosotros», es designado sacerdote repetidas veces en Heb (5,6; 7,17.21; 10,11s; 10,21). En su servicio sacerdotal («sacrificio») se compendia, llega a su fin y culmina todo el hacer sacerdotal que se había dado en las distintas religiones y en Israel. Los apóstoles realizaron a su vez un ministerio sacerdotal, cuando hicieron presente con la palabra, el sacramento y la cura de almas el servicio de Jesucristo como sacerdote. De ese modo fueron instrumentos de Dios en la edificación de la Iglesia en tanto que «pueblo sacerdotal» (1Pe 2,5.9). En el NT son varios los conceptos con que se designa a los portadores de ministerios dentro de la Iglesia, y entre tales conceptos falta precisamente el de «sacerdote» (griego *hiereus*). Pero, en cualquier caso, en los escritos neotestamentarios ya están listos los elementos para el desarrollo del ministerio sacerdotal propiamente dicho.

2) Desde los comienzos de la edad media se dio una reducción y estrechamiento de la concepción y de la práctica correspondiente del ministerio eclesiástico, destacando notablemente la categoría de «sacerdote». Desde entonces, el episcopado se entendió como un grado de dignidad, toda vez que las tareas sacerdotales propiamente dichas ya estaban conferidas con la ordenación presbisteral, mientras que el diaconado quedaba reducido a un grado de paso hacia el sacerdocio. Los cometidos del sacerdote derivados de la idea de sacrificio empujaron hacia un segundo término las obligaciones relativas a la predicación y el ministerio pastoral. La representación del sacrificio que había de ofrecer el sacerdote contenía elementos que derivaban de las religiones precristianas. Esa concepción estrecha motivó la protesta de los reformadores protestantes, pero ello sólo contribuyó a afianzarla más aún.

3) Una superación del concepto de sacerdote sólo llegó con el Vaticano II (LG 28; y sobre todo PO), en el cual el contenido de sacerdote se equipara al del presbítero bíblico y de la Iglesia antigua. Sacerdocio significa un grado de ordenación sacramental dentro del triple ministerio (episcopado, presbiterado, diaconado). Junto con otros sacerdotes que constituyen el presbiterio, el sacerdote opera por encargo del obispo. El cometido sacerdotal se describe en sus varias dimensiones: predicación, santificación (mediante la celebración de los sacramentos), dirección de la comunidad y de los individuos. Importancia capital tiene la celebración de la eucaristía. Hoy se hace hincapié especialmente en que el ministerio sacerdotal alcanza su sentido en el servicio, y se le designa como *ministerium* (LG 24; PO).

4) El énfasis en el sacerdocio como sacerdocio sacrificial encontró el rechazo de los reformadores protestantes. A medida que ese énfasis se relativizó mediante la incorporación del ministerio sacerdotal al ministerio eclesiástico entendido en un sentido más amplio, muchos de los antiguos

enfrentamientos han perdido acritud en el diálogo ecuménico, con lo cual se han ampliado los puntos de contacto en las conversaciones ecuménicas sobre el magisterio eclesiástico.

5) El sacerdote es un «representante» en un doble aspecto: representa a Jesucristo frente a la comunidad, y representa a la Iglesia. En un sentido derivado es «mediador», sin perjuicio de la única mediación de Jesucristo (1Tim 2,5; LG 14).

Bibliografía. *a)* J. RATZINGER, *El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje neotestamentario*, en *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, p. 322-343; *b)* H. SCHLIER, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, Cath 27 (1973) 209-233; G. GRESHAKE, *Priestersein*, Friburgo de Brisg. [4]1985; *c)* E. NIERMANN, *Sacerdote*, SM VI, 147-157.

WERNER LOSER

SACRAMENTALES. → Sacramento. Los sacramentales son acciones simbólicas que, adoptadas por la Iglesia, certifican de manera sensible y a la vez aplican la acción salvífica de Dios en virtud de la intercesión y de la fe de la Iglesia, así como en virtud de la fe de quien los recibe y, en determinados casos, también del que los administra y confiere. Tradicionalmente se dividen en consagraciones, bendiciones y exorcismos.

1) Si antes se decía que los sacramentos habían sido instituidos por Jesucristo y los sacramentales lo habían sido por la Iglesia imitando en cierto modo la institución de aquéllos, hoy esa distinción suscita algunas dificultades exegéticas. La → institución de los sacramentos en algunos casos sólo puede vincularse de una manera indirecta con el Jesús histórico, mientras que, por otra parte, Jesús bendice y exorciza por doquier. Partiendo de ese dato y de otras acciones simbólicas, que el NT certifica, se puede ver un trasfondo general neotestamentario tanto para los sacramentos como para los sacramentales, con lo que ciertamente los sacramentos pueden considerarse, al menos de una manera inicial, como dones salvíficos otorgados por Dios a su Iglesia de un modo directo.

2) Gran parte de los ritos llamados sacramentales los desarrolló la Iglesia ya en el primer milenio, a menudo en conexión con la liturgia del bautismo y de la eucaristía. Una explicación teológica más precisa se consiguió a partir del siglo XII, al establecerse el número septenario de los sacramentos y el carácter peculiar de los mismos. Mientras que los sacramentos actúan → *ex opere operato*, los sacramentales logran su efecto *ex opere operantis (Ecclesiae)*; es decir, en virtud de la acción de la Iglesia y, respectivamente del que lo recibe y del que lo confiere, que según el derecho actualmente vigente ha de ser en general un clérigo, aunque en algunos casos puede serlo también un seglar (CIC, cánones 1168s).

3) El magisterio de la Iglesia tomó posiciones acerca de los sacramentales

litúrgicos sobre todo para oponerse a los reformadores protestantes (véase n.º 4), que veían en dichos sacramentales un intento de autoliberación del hombre. Así, el concilio de Trento enseña (Dz 856, 943, 954, 965; DS 1613, 1746, 1757, 1775): esos signos responden a la naturaleza humana y pretenden elevar el corazón del hombre a las realidades divinas. El Vaticano II hace las afirmaciones siguientes acerca de los sacramentales (SC 60s): han sido instituidos por la Iglesia y operan en virtud de su intercesión; disponen a los hombres para recibir el efecto de los sacramentos; su efecto, como el de los mismos sacramentos, deriva del misterio pascual; por ellos se santifica la vida humana concreta, también y específicamente en su materialidad; contribuyen a que en los creyentes todo esté al servicio de la salvación y redunde en alabanza de Dios.

4) Que el Vaticano II acerque en muchos aspectos los sacramentales a los sacramentos responde, sin duda, a la concepción de las Iglesias orientales. El hecho de que se vea el origen de la acción de los sacramentales en el acontecimiento pascual y que dependa a la vez de la apertura creyente de quienes los reciben podría constituir un punto de conexión para el diálogo ecuménico con las Iglesias de la reforma protestante. Por lo demás, para el propio Lutero el acto de persignarse (un sacramental en sentido amplio) sigue siendo una realidad santificadora evidente; la bendición juega también un papel importante en las Iglesias de la reforma.

5) Mientras que para todas las formas de los sacramentales sigue siendo una exigencia fundamental el rechazar una concepción mágica de los mismos y esclarecer a la vez su significación antropológica, para las distintas categorías se plantean además exigencias especiales. Si las *consagraciones* significan una unión especial con Dios, ello no quiere decir que se establezca una separación radical y sagrada frente a lo profano: precisamente los hombres y los edificios consagrados han de testificar la universalidad de la redención por Cristo y estar al servicio de la misma.

Algo parecido ocurre con las *bendiciones* o con el uso y empleo de objetos bendecidos, que han de ser una ayuda para que la fuerza liberadora de la fe cristiana pueda llegar y dejarse sentir en todas las situaciones de la vida.

Mayores dificultades crean hoy los *exorcismos* que se lanzan contra los poderes maléficos o contra el diablo. Algunas posibilidades de acceso las brindan las experiencias que, también en nuestro tiempo, pueden vivir los hombres: nos sentimos trabados en el mal y muchas veces hasta sentimos su fascinación, topamos con muros de odio y de desprecio al hombre. ¿No alienta detrás de todo ello un poder del mal, ante el cual el individuo se siente impotente?

En determinados casos la Iglesia puede confesar con los exorcismos, de una manera eficaz y que puede captarse con los sentidos, su fe en el poder mayor de Dios abriéndole así camino.

Bibliografía. *a* y *c*) CTD VI, 132-147; M. LÖHRER, *Sakramentalien*, LThK² IX, 233-236; *b*) J. BAUMGARTNER, *Gläubiger Umgang mit der Welt*, Einsiedeln 1975.

GÜNTER KOCH

SACRAMENTO. → Carácter indeleble, → *ex opere operato*, → hilemorfismo, → Iglesia, → institución de los sacramentos, → misterio de fe, → número septenario de los sacramentos, → palabra y sacramento, → signos sacramentales, → teología mistérica, → teología sacramental. Sacramento es una acción significativa o simbólica, que apunta al menos a una realidad religiosa. Los siete sacramentos de la Iglesia católica no sólo apuntan a esa realidad religiosa (gracia divina, salvación), sino que en su realización, en el acontecimiento comunicativo entre el que los confiere y los recibe, y en definitiva entre Dios y el hombre, transmiten a la vez a la persona creyente esa realidad salvífica.

1) En el NT se encuentran, con mayor o menor claridad, todas aquellas acciones simbólicas que más tarde se reunirán bajo el concepto de sacramentos (por ej., la confirmación); pero no existe un concepto o vocablo griego que se les aplique a todos esos signos. Es importante, sin embargo, que el concepto de *sacramentum* sea la versión latina del griego *mysterion*, tal como lo encontramos desde los siglos II-III en las antiguas versiones latinas de la Biblia. Así, algunos significados del concepto de *mysterion (mysterium)*, tan importante en la Biblia, han podido pasar al concepto posterior de sacramento.

¿Qué significa *mysterium*, que se encuentra 27 veces en el NT, de las que 20 pertenecen a Pablo? En Mc 4,11 —siguiendo la línea del pensamiento escatológico y apocalíptico de finales del AT— es «el misterio del reino de Dios» (de la soberanía divina que irrumpe de repente) que se le desvela al creyente. En Pablo y en los escritos influidos por él el *mysterium* es una realidad en Dios, su plan salvífico, oculto y eterno (por ej., 1Cor 2,1; 7), que históricamente se realiza como la salvación para todos en Jesucristo (cf. 1Cor 1,23 con 1Cor 2,7; Col 2,2). Finalmente, el *mysterium* de Dios se hace realidad en la Iglesia de Jesucristo, que está ligada al Señor como su cuerpo y esposa (cf. Ef 5,32). Se puede decir que *mysterium/sacramentum* tiene en el NT una dimensión teológica, cristológica y eclesiológica, que después iban a incorporarse al concepto específico de sacramento con una importancia decisiva. Otro tanto ocurre con el carácter universal (una salvación que no es sólo para unos pocos elegidos), que corresponde al concepto de *mysterium* en el NT.

2) Si *sacramentum* es la traducción de la palabra *mysterion/mysterium*, surge la cuestión de cuál es la conexión de la doctrina cristiana de los sacramentos con los misterios antiguos. Y las respuestas difieren. No puede negarse una influencia de la praxis cultual de los misterios, ni del pensamiento mistérico filosófico. Por otra parte, la concepción cristiana de los

sacramentos no puede derivarse de los mismos. La religión mistérica antigua es natural y exclusivista; los dioses de los antiguos cultos mistéricos están ellos mismos sometidos al ciclo del llegar a ser y desaparecer, de modo que la participación en los misterios sólo promete una salvación natural. La salvación de Jesucristo tiene un fundamento histórico único, aunque sobrepasa la historia. Mientras que en los cultos mistéricos la salvación sólo estaba destinada a los iniciados (*mystes*) —es decir, a los formados—, la salvación cristiana está destinada a todos.

Importancia especialísima tuvo para la elaboración del concepto de sacramento Tertuliano († después del 220), que aplicó por vez primera de modo explícito la palabra *sacramentum* al bautismo, y que con ayuda de ese concepto, a cuya significación profana también recurrió, desarrolló una especie de teología bautismal que supuso una aportación a la doctrina de los sacramentos. En el campo profano *sacramentum* significaba por entonces el juramento a la bandera, juramento de servicio y una caución financiera. Con el concepto de *sacramentum* Tertuliano puso de relieve la idea de la autoobligación personal y moral con que se responde al acto salvífico de Dios, un elemento dialógico que pronto sufrió un largo eclipse. Por lo demás, todavía durante siglos se llamarán sacramentos, al lado del bautismo y de la eucaristía, otros muchos ritos y signos, a la vez que ciertas doctrinas y determinados servicios.

Una aportación especial y significativa a la doctrina de los sacramentos es la de Agustín († 430). Bajo la influencia neoplatónica y bíblica ve en todas las cosas y acontecimientos del mundo sensible otros tantos signos y copias de una realidad espiritual superior, que en definitiva se fundamenta en el Espíritu de Dios. Sin embargo, el carácter referencial más claro lo tiene la palabra. No entender ese carácter referencial del mundo y de la realidad materiales significa un pecado. En su historia salvífica Dios establece signos nuevos y más claros que, sobre todo por el bautismo y la eucaristía, entran en la vida de los creyentes. Son sacramentos de la realidad divina de la gracia. Los sacramentos tienen una estructura doble: un elemento material y la palabra que lo explica; sólo así pueden ser plenamente eficaces: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (*In Ioan. tr.* 80,3). Así, el sacramento se convierte en *verbum visibile*, en palabra visible. No obstante lo cual, para Agustín el efecto del sacramento (*res sacramenti*) no depende sólo de la inteligencia humana creyente: es Cristo como verdadero dispensador el que produce en él su gracia. Al simbolismo de los sacramentos se le suma un realismo sacramental, una unidad tensa, que en el período siguiente no se mantuvo, como tampoco se mantuvo la tensa unidad agustiniana entre efecto individual y efecto eclesial de los sacramentos.

En el siglo XII se sigue elaborando con mayor precisión el concepto de sacramento, que se ve realizado en los actuales siete sacramentos (con anterioridad se conocieron cinco, doce y hasta treinta sacramentos). Un criterio importante para esa precisación fue su institución por Jesucristo. Importancia decisiva sobre la doctrina sacramental fue la ejercida por Tomás

de Aquino, que siguiendo la teoría aristotélica se interesó por la composición de la realidad de materia y forma, a la vez que reflexionaba sobre el problema de causa y efecto. Para el Aquinatense los sacramentos están compuestos de un elemento sensible y de un elemento verbal. Vienen a ser instrumentos (físicos) por los cuales Dios produce su gracia en el hombre por mérito de Cristo (y con ayuda del que los administra), con tal de que quien los recibe no ponga ningún impedimento. Las ventajas de esta doctrina son: *a)* Pone de relieve la única causalidad salvífica de Dios. *b)* En contraste con el platonismo agustiniano, la salvación de Dios abarca todas las dimensiones de la vida del hombre (incluida la material, que tiene su valor propio). Y éstas son las desventajas: *a)* El carácter de signo y de llamada que tienen los sacramentos pasa a un segundo plano. *b)* Aparece como menos importante la respuesta creyente del hombre.

La doctrina de los sacramentos ha logrado impulsos nuevos y decisivos en el pasado reciente gracias a la teología mistérica y al énfasis que se ha puesto en el carácter dialógico de los sacramentos.

3) En los documentos del magisterio eclesiástico se refleja sobre todo la doctrina sacramentaria de Tomás de Aquino. Así, en el *Decreto para los armenios* del concilio de Florencia (1439) se dice: «estos nuestros sacramentos... contienen la gracia y la confieren a cuantos los reciben dignamente» (Dz 695, DS 1310). «Todos estos sacramentos se realizan por tres elementos: de las cosas, como materia; de las palabras, como forma, y de la persona del ministro que confiere el sacramento con intención de hacer lo que hace la Iglesia» (Dz 695, DS 1312). Lo sorprendente es que no se habla de quien los recibe.

Los reformadores protestantes (véase n.º 4) sólo ven los sacramentos como una forma especial de la palabra de la predicación y esencialmente sólo reconocen como sacramentos el bautismo y la cena, porque sólo éstos fueron instituidos por Cristo. Frente a ellos, el concilio de Trento (1547) establece que «por los sacramentos empieza toda verdadera justicia, o empezada se aumenta, o perdida se repara» (Dz 843*a*, DS 1600). Entre los cánones de esa sesión, los más importantes son el n.º 1 (los siete sacramentos han sido instituidos por Cristo; cf. Dz 844, DS 1601), el n.º 6 (los sacramentos contienen la gracia que significan y la confieren a quienes no oponen impedimento alguno, cf. Dz 849, DS 1606) y el n.º 8 (la gracia se confiere en virtud de rito realizado, *ex opere operato,* cf. Dz 851, DS 1608).

El Vaticano II abre paso a una nueva síntesis entre realismo y simbolismo sacramentales: «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del cuerpo de Cristo, finalmente, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No solo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan y la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman sacramentos de la fe» (SC 59; cf. 61). Junto al énfasis nuevo en el carácter de signo de los sacramentos son también importantes los siguientes aspectos: *a)* Aparecen incorporados al conjunto de la liturgia. *b)* Tienen un carácter dialógico. *c)* Se advierte a la

vez y por igual su significado individual y eclesial. *d)* Su efecto deriva del misterio pascual. *e)* La eficacia y modo de obrar simbólica e instrumental se funden y mezclan. *f)* El afecto de gracia de los sacramentos afecta también a las situaciones de esta vida, a la situaciones de nuestra historia.

4) Sobre los sacramentos y su concepto no existe todavía una unidad completa entre las Iglesias de la reforma, aunque pueden percibirse ciertas aproximaciones. Desde el Vaticano II la Iglesia católica destaca, junto al carácter eficaz y operativo de los sacramentos, su carácter de anuncio. Expresan la fe y la requieren. En el campo protestante se deriva la cuestión de si hay que atribuir exclusivamente a la palabra el cometido de la predicación que conduce a la fe y a la justificación, o de si eso no vale también de los signos y símbolos con su lenguaje específico. Aquí habría que tener en cuenta además y con mayor atención las modernas ideas antropológicas sobre la acción de los símbolos, que llegan a los estratos más profundos del hombre y a la vez crean la comunicación. ¿Impediría el testimonio bíblico utilizar esas ideas al servicio de la predicación? Aunque éste no es el único modo posible de ver las cosas, algunos teólogos católicos ven precisamente en los sacramentos la forma suprema de la palabra que produce el perdón y la salvación (K. Rahner). También aquí se da el punto de arranque para un diálogo fecundo. Finalmente, también se puede desarrollar la revitalización de una distinción teológica, válida ya desde la edad media, a saber: la distinción entre *sacramenta maiora* (sacramentos mayores o principales) y *sacramenta minora* (sacramentos menores, de situación o accesorios). Una coincidencia creciente sobre los sacramentos principales puede dar más pie para reflexionar asimismo sobre una posible función creyente y salvífica de los sacramentos de situación en la vida del individuo (por ej., la confirmación como renovación eficaz del bautismo) o de la comunidad eclesial (por ej., el sacramento del orden sacerdotal como colación del ministerio con una promesa eficaz de asistencia divina.

Con las Iglesias orientales hay una amplia coincidencia en la concepción de los sacramentos, que cabe profundizar aún más bajo la influencia de la teología mistérica. Frente a esto, las diferencias de detalle (por ej., en el sacramento de la penitencia o en la unción de enfermos) pierden peso. El diálogo con la teología sacramental oriental puede aportar grandes estímulos a Occidente.

5) *a)* Hoy prevalece un acuerdo en la teología en cuanto a que no se debe someter sin más ni más a los sacramentos particulares al concepto secundario de sacramento. Al lado de las notas comunes hay que ver lo específico de cada uno con mayor interés que en el pasado. *b)* En buena medida prevalece también el acuerdo de que el acontecer sacramental ha de exponerse mucho más que hasta ahora en categorías personales (que incorporan lo individual y lo eclesial comunitario). Entre otras cosas han adquirido mayor importancia conceptos como diálogo, encuentro, comunicación (expresados en la relación entre el que confiere y el que recibe el sacramento). Aquí entra también el concepto de presencia o realización (del misterio

pascual), que hace posible la incorporación personal y una participación personal y comunitaria. *c)* En gran parte se reconoce la importancia de la conexión entre doctrina de los sacramentos, cristología y eclesiología, conexión que puede expresarse perfectamente mediante el concepto de sacramento: los sacramentos son un encuentro salvífico con Dios por Cristo, que es el sacramento *originario,* en la Iglesia que es el sacramento *universal. d)* Finalmente, se han extendido los intentos por dar mayor hondura y fecundidad a la realidad de la acción significativa o simbólica. Varios son los métodos al respecto, que sin embargo no tienen que excluirse: por ej., los ensayos de interpretación antropológica del hecho simbólico sacramental y de su lenguaje respecto, por ejemplo, de las situaciones originarias, los nudos de la vida humana y de la convivencia; o bajo una mayor incorporación de los resultados de las teorías modernas de la comunicación, o del mayor relieve que tienen la fiesta y la celebración en la vida y convivencia humanas. *e)* Es común el reconocimiento de que, con su obrar salvífico, Dios no prescinde del modo de obrar «natural» de unas interacciones simbólicas, sino que las toma a su servicio y por ellas —y más allá de las mismas— crea su salvación.

Bibliografía. *a* y *c)* TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes,* Maguncia 1979, 17-69; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1989; *b)* A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre,* Darmstadt 1979, 5-52; R. HOTZ, *Sakramente, im Wechselspiel zwischen Ost und West,* Zurich-Colonia-Gütersloh 1979; K. RAHNER, E. JÜNGEL, *Was ist ein Sakrament?,* Friburgo de Brisg. 1971; D. ZADRA, A. SCHILSON, *Symbol und Sakrament,* CGG XXVIII, Friburgo de Brisg. 1982, 85-150; K. LEHMANN, W. PANNENBERG (dirs.), *Lehrverurteilungen, kirchentrennend?* Parte I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,* Friburgo-Gotinga 1986.

GÜNTER KOCH

SACRAMENTOS DE INICIACIÓN. → Bautismo, → confirmación, → eucaristía. Son aquellos sacramentos que, conjuntamente, incorporan al hombre a la Iglesia y a su vida, introduciéndolo así en la plenitud del ser cristiano. Son en concreto los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía.

1) Es preciso distinguir entre el *concepto* de iniciación (como incorporación o introducción), que como el concepto de sacramento no aparece en el NT, y la *realidad* significada por el mismo. El campo conceptual de la iniciación apenas si juega ningún papel en el NT, porque el mismo estaba esencialmente ocupado con contenidos de las religiones gentiles, como eran los ritos de acogida en el mundo religioso y social de los adultos o en sociedades secretas y cultos mistéricos. Por lo que respecta a la realidad, en el NT el bautismo es el sacramento de la incorporación a Cristo y a la Iglesia, sin que en la época neotestamentaria se hubiera aún separado del

mismo el sacramento de la confirmación. También a la eucaristía se le atribuye el carácter de iniciación (como remate de la misma).

2) Cuando en la Iglesia antigua estalló el conflicto con los cultos mistéricos, que aportó bastantes préstamos objetivos y terminológicos para la comprensión teológica de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, también tuvieron acogida, especialmente a partir del siglo IV, elementos del campo conceptual iniciático, aunque con una nueva acuñación. Más importante es el hecho de que se viera la conexión interna de bautismo, confirmación (que sólo tras un largo desarrollo se independizó del primer sacramento) y eucaristía, se llevara a la práctica esa conexión entre los mismos y hasta se reflexionara teológicamente sobre la misma, como lo demuestran las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén († ha. 387).

Esos tres sacramentos se administraban a la vez tanto a los adultos como a los niños. En las Iglesias orientales todavía hoy se confieren conjuntamente a los lactantes (utilizando para la comunión un poco de vino consagrado), mientras que en Occidente esa unión se rompió ya desde la edad media y sólo se ha redescubierto en las últimas décadas. Antes del Vaticano II se encuentra el concepto de iniciación aplicado ejemplarmente a los tres sacramentos en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, publicado bajo la dirección de A.G. Martimort (ed. original francesa: 1961).

3) El Vaticano II ha recogido el concepto, de modo que, por ej., en la Constitución sobre la liturgia se prevé una reelaboración del rito de la confirmación «para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana» (SC 71), y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia se alude explícitamente a «los sacramentos de la iniciación cristiana» (AG 14). El encargo del Vaticano II alcanzó su cumplimiento en el nuevo *Rituale Romanum*, en que la conexión interna de los tres sacramentos se expresa bajo el título general de *La celebración de la incorporación de los adultos a la Iglesia*. Y, finalmente, el CIC, canon 842 § 2, formula la declaración programática: «Los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la santísima eucaristía están tan íntimamente unidos entre sí, que todos son necesarios para la plena iniciación cristiana.»

4) El conocimiento de la unidad interna de los sacramentos de la iniciación proporciona sin duda alguna nuevas posibilidades de diálogo con las Iglesias del Oriente cristiano, en el que esa unidad nunca se vio rota (véase n.º 2).

Con las Iglesias de la reforma protestante más bien se podrá pensar en común acerca de cómo los sacramentos de la iniciación entran en un proceso de conducción a la fe, de decisión por la fe cristiana y de una vida inspirada y alentada por la fe, sobre todo cuando, como en el caso del bautismo de los lactantes, la unidad interna de los sacramentos de la iniciación no significa y tendría que significar una colación conjunta de los mismos como la que se da en las Iglesias orientales.

5) Se trata por lo mismo de ahondar en la visión teológica sobre la coherencia interna de los sacramentos de la iniciación, destacando de ma-

nera especial la estrecha correlación de confirmación y bautismo. Si, como se prevé, en el bautismo de adultos los tres sacramentos de la iniciación se confieren en el marco único de una celebración litúrgica, también hay que ver aquí que para esa celebración ha de conducir ya un camino a la fe que pertenece a la iniciación, al igual que de la celebración litúrgica e iniciática debe partir un camino creyente en el cual la iniciación se haga presente y ahonde de continuo. También en el caso del bautismo de lactantes hay que ver los sacramentos iniciáticos como acontecimientos salvíficos de un camino creyente y relacionados entre sí, aunque difícilmente se pueden resolver las cuestiones pastorales (la adecuada edad para la confirmación, la secuencia de primera comunión y confirmación) en un plano dogmático.

Bibliografía. *a* y *c)* S. REGLI, *Firmsakrament und christliche Entfaltung*, MySal V, 297-347, esp. 305-311, 330-337; *b)* R. CABIÉ, *La iniciación cristiana*, en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona [3]1987, 572-665.

GÜNTER KOCH

SAGRADA ESCRITURA. → Canon, → dogma y declaración dogmática, → hermenéutica, → inerrancia, → inspiración. La Sagrada Escritura es la palabra de Dios consignada por escrito a partir de la fe de la Iglesia y con valor normativo para esa misma fe, siendo por lo mismo la fuente suprema de conocimiento teológico.

1) La importancia intrabíblica de la Sagrada Escritura para el cristianismo hay que deducirla a partir del NT. La forma originaria de la predicación del acontecimiento de Cristo fue la palabra oral. Al irse alejando en el tiempo los acontecimientos referentes a Jesús se demostró indispensable una presentación por escrito de la fe de la Iglesia con vistas a la misión, la justificación apologética, la liturgia y la reflexión teológica. El modelo lo brindó la Sagrada Escritura de los judíos (en su versión griega llamada de los Setenta), cuya autoridad se reconoce (Act 1,16; 17,2.11, etc.) y hasta se contempla como supuesto indispensable para la comprensión de los mismos acontecimientos cristianos (Lc 24,27.32.45; Jn 2,22; 20,9; Heb 1,1s). El propio Jesús había hecho hincapié en su carácter normativo (Mt 5,17-19; Jn 10,35), aunque poniendo por encima su autoridad personal (Mt 5,21-48): quiere exponer de nuevo su carácter como mensaje revelado de Dios (cf. Mt 19,4-8 sobre Gén 1,27; 2,24; o bien Mt 21,12s sobre Is 56,7).

Con ayuda de la tipología define más tarde Pablo las relaciones de la Iglesia con la Sagrada Escritura judía: ésta ya mostró a Jesús como el que había de venir; se convierte por lo mismo en el *Antiguo Testamento* que se cumple en el *Nuevo* (Rom 5,12-21: Cristo es el Adán nuevo; 1Cor 10,1-4: el paso del mar Rojo y la alimentación con el maná son referencias al bautismo y la eucaristía). Con ello el NT, a la vez que es la relativización del AT (Heb 8,13), hace posible en principio una exposición de la Escritura, que se da ya

LA DOCTRINA DEL CUÁDRUPLE SENTIDO BÍBLICO

Designación	*Nombre latino*	*Significado*	*Ejemplo: «Jerusalén»*
Sentido literal	*Littera, historia*	Exposición literal, histórica	Ciudad de Israel
Sentido alegórico	*Allegoria*	Exposición sobre la fe = interpretación dogmática	Imagen de la Iglesia
Sentido tropológico	*Tropologia, sensus moralis*	Exposición sobre el amor cristiano = interpretación teologicomoral	Imagen del alma humana
Sentido anagógico	*Anagogia*	Exposición sobre la esperanza = interpretación escatológica	Imagen de la gloria celeste

en el mismo AT (los profetas hablan de una alianza nueva y de un nuevo éxodo recordando acontecimientos antiguos: Jer 31,31-34; Ez 16,60; 20,41-44) y que se practica también dentro del NT (Lc 4,16-30 sobre Is 61,1s; 29,18; 58,6). Las primeras reglas las ha formulado 2Pe 1,16-21. El carácter normativo del NT se señala en Jn 20,30s; 1Jn 1,1-3.

2) Desde el comienzo se consideran como Sagrada Escritura los libros que más tarde se reunirán en el canon (teniéndolos por libros de origen y de autoridad divinos), pero a los que hay que ver conjuntamente con la palabra de Dios encarnada y con la palabra de Dios eucarística (Orígenes). A más tardar en la disputa arriana se hace insoslayable el hecho de que el sentido de la Escritura se ha conservado sólo cuando los conceptos contenidos en la misma no han entrado en la predicación eclesiástica (la divinidad de Jesús puede expresarse en el horizonte mental del siglo IV sólo a través del concepto de *homoousios*, «consustancial»); con ello el dogma se convierte en la exposición necesaria de la Sagrada Escritura. De cara a la misma desarrolla Orígenes, inspirándose en la hermenéutica antigua, la doctrina del triple sentido de la Escritura, que Juan Casiano († h. 430) convierte en la doctrina del cuádruple sentido bíblico, la cual iba a prevalecer hasta finales de la edad media.

En la instrucción teológica de la edad media se resumió el significado de los sentidos escriturísticos en estos versos memorísticos:

Littera gesta docet, quid credas *allegoria*.
Moralis quid agas, quo tendas *anagogia*.

Esta teoría hizo posible la aplicación de la Biblia a las diferentes situaciones de la existencia cristiana, y en ese aspecto todavía hoy sigue siendo

importante. La Sagrada Escritura se convierte de ese modo en la motivación para llevar a cabo los diferentes aspectos de la existencia cristiana a través de la reflexión teológica. Como muy pronto se descubrió el peligro de subjetivismo inherente a dicho método, los padres de la Iglesia ligan la interpretación bíblica a la regla de fe de la Iglesia. Y Agustín, siguiendo a Ticonio, formula algunas reglas hemenéuticas (*Doctr. christ.* 3,30-37). En la tensión entre exégesis histórica y alegórica la escuela alejandrina antigua y el monaquismo medieval propenden a la alegoría, mientras que la escuela antioquena y, respectivamente, la escolástica se decantan por la exposición exegética literal.

Con el humanismo se abren paso las primeras tentativas de una consideración crítica de la Escritura a través de la preparación de ediciones filológicamente exactas. Con la reforma protestante la Biblia merece una atención nueva apenas conocida antes (véase n.º 4).

La ilustración desarrolla una exposición histórico-crítica: para conocer las afirmaciones particulares de los distintos textos hay que exponer sus etapas de evolución, y hay que analizar también la historia de su influencia. El padre de este método fue el sacerdote católico R. Simon († 1712), y los primeros representantes de esa tendencia en el protestantismo fueron J.S. Semler († 1791) y H.S. Reimarus († 1768), cuyos escritos publicó G.E. Lessing. En el siglo XIX la exégesis liberal se ocupó de reconstruir la vida de Jesús de acuerdo con este método (D.F. Strauss, F.C. Baur, A. Schweitzer). Contra esta orientación protesta K. Barth, que ve la Sagrada Escritura como testimonio de la fe en la revelación. R. Bultmann radicaliza ese punto de vista con su teoría de la desmitización: es necesario liberar el contenido de la Sagrada Escritura de las representaciones mundanas a fin de que aparezca clara la llamada existencial de Dios a los hombres. En el campo católico el movimiento bíblico fomenta desde 1920 el estudio de la Sagrada Escritura. Hoy los esfuerzos se centran sobre todo en las relaciones entre la interpretación histórico-crítica y la dogmática.

3) El magisterio eclesiástico insiste en el concilio de Trento, y en contra de los protestantes, en que no se puede exponer la Sagrada Escritura en contra de la doctrina de la Iglesia que se ha transmitido por la tradición (Dz 786, DS 1507). Ese mismo magisterio expone claramente en el Vaticano I (Dz 1788, DS 3007) la norma positiva de la Sagrada Escritura, que queda pospuesta y subordinada al magisterio. A partir de 1905 la Pontificia Comisión Bíblica emite respuestas con la que parecía interpretación auténtica de diferentes textos particulares (Dz 1979s, 1997-2112, 2115-2136; DS 3372s, 3394-3400, 3505-3528; otras respuestas de la citada Comisión o de la Santa Sede son: Dz 2113, 2148-2178, 2179-2181, 2272s; DS 3503, 3561-3593, 3628-3630, 3750s, 3792s, 3999). Tras una cauta apertura de León XIII (encíclica *Providentissimus Deus*, 1893: Dz 1946, DS 3286), Pío XII recomienda abiertamente en 1943 (encíclica *Divino afflante Spiritu*, Dz 2292-2294, DS 3825-3831) la exégesis histórico-crítica. El Vaticano II insiste en la prioridad de la Sagrada Escritura por encima de todas las otras fuentes

de conocimiento de la Iglesia y de la teología; a ella está sujeto el magisterio, y por ella tiene que orientarse la teología (DV 10, 12, 21, 24).

4) La Sagrada Escritura es la fuente básica de conocimiento para todas las Iglesias cristianas. Por ello, en 1961, el Consejo Ecuménico de las Iglesias amplió su fórmula básica en el sentido de que sólo podrían ser miembros del mismo las Iglesias que «confiesan al Señor Jesucristo como Dios y salvador *conforme a la Sagrada Escritura*». Las diferencias se dan sobre todo en la coordinación con las otras fuentes de conocimiento teológico. La Iglesia ortodoxa ve en la tradición una fuente que completa la Sagrada Escritura, pero en la exposición infalible de la Iglesia la Sagrada Escritura tiene preeminencia sobre la misma. Se permite la exégesis filológica e histórica. Los reformadores del siglo XVI, y especialmente los luteranos, toman la Sagrada Escritura como la única base auténtica de la fe (*sola Scriptura,* que es la *norma normans non normata*) y que se expone a sí misma (*sui interpres*); para Lutero el criterio intrabíblico es la doctrina de la justificación («lo que impulsa a Cristo»: WADB 7,384, y establece así un «canon dentro del canon»). La separación introducida así entre tradición y magisterio eclesiástico se agudiza con la teología bíblica de la ortodoxia protestante en los siglos XVI y XVII. En ella se considera la Sagrada Escritura como consignación literal de la palabra de Dios (inspiración verbal) y se enseña su *sufficientia* (la Sagrada Escritura se identifica con la revelación, sin que la tradición sea vinculante), su *auctoritas* (en tanto que inspirada), su *perspicuitas* (inteligible para todos los cristianos, por lo que sobra el magisterio) y su *efficacia* (actual para cada cristiano aun sin formación teológica).

El pietismo fomenta la crítica textual, pues para él la Sagrada Escritura es el fundamento por antonomasia de la vida y doctrina (J.A. Bengel, † 1752). La promoción del método histórico-crítico es obra principalmente de teólogos protestantes. Hoy existe una amplio acuerdo con la teología católica sobre su importancia y criterios de exposición.

5) En la Sagrada Escritura la palabra de Dios no se expresa de una manera directa, sino a través de las formas de comunicación humana (por ej., relatos, evangelios, poesías, confesiones). Es la base y fundamento de la predicación creyente de la Iglesia y por ello su norma constitutiva suprema y última (*norma normans non normata*), por la que debe legitimarse cada afirmación de fe. La palabra de la Iglesia es proclamación de la palabra de Dios *en tanto* que palabra de la Sagrada Escritura. Pero en el círculo hermenéutico también la Sagrada Escritura está ligada a la Iglesia: la decisión canónica de la Iglesia le debe su origen, y en la historia e interpretación eclesiásticas desarrolla su eficacia, de modo que bien puede agregarse que la Sagrada Escritura es palabra de Dios *como* palabra de la Iglesia.

Teológicamente hay que explicar: *a)* La cuestión de las relaciones del AT y del NT dentro de la Biblia. *b)* La cuestión exegética de la interpretación correcta. Y dentro de esta última: a) Para el cristianismo Cristo es el auténtico «sentido» y centro de la Escritura, y de él da testimonio directo el NT. Por tal motivo, el AT se *relativiza* a través del NT, ya que se entiende como

la prehistoria del acontecimiento de Cristo; se *universaliza*, por cuanto que de ser un libro judío se convierte en el libro de la humanidad; y *se cumple*, ya que en el NT experimenta una recepción que descubre su sentido. b) La teología cristiana ha sostenido siempre la primacía del sentido histórico del texto. Por eso mismo y también, y sobre todo, por la fecundidad que ha demostrado de cara a la exposición hoy ya no cabe eludir la exégesis histórico-crítica (para los distintos escritos, cf. la tabla adjunta).

La teología, no obstante, ha de tener también presente que la Escritura contiene más de lo que ella puede sacar a luz. La Escritura es ante todo un libro de vida y de fe, cuyas profundidades sólo pueden descubrirse por completo con la analogía de la fe, que se establece en la comunión eclesiástica y en la que aparece el plan salvífico y unitario de Dios. La Iglesia puede así entenderse como una comunidad de meditación, que crece en conocimiento a través de los siglos bajo la iluminación del Espíritu Santo y de forma concreta por los retos históricos (hoy, por ej., a través del problema ecológico) y que incorpora a su fe el contenido de revelación consignado en la Escritura. Las ideas y experiencias obtenidas en ese proceso necesariamente han de ser conformes con la Escritura, aunque en su formulación y concreción vayan más allá de la palabra bíblica (cf. la proclamación de los dogmas de la → Inmaculada concepción de María y de la → Asunción de María a la gloria de Dios).

PASOS EN LA EXÉGESIS DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

1. *Crítica textual*	Fijación del tenor original del texto
2. *Crítica literaria*	Determinación del autor y de los eventuales colaboradores; unidad y estratificación del texto
3. *Análisis lingüístico*	Importancia, estructura, meta y horizonte del tratamiento lingüístico del texto
4. *Crítica de las formas y géneros*	Iluminación del campo vital que se deriva del texto
5. *Crítica de motivos y temas*	Motivos, temas y tradiciones reflejados en el texto
6. *Crítica de la tradición*	Establecimiento de las tradiciones incorporadas al texto
7. *Crítica de la composición y redacción*	Análisis de cómo se han formado y reunido los distintos estratos textuales
8. *Problema de fecha*	¿Cuándo surgió el texto?
9. *Exposición de detalles y de conjunto*	¿Qué dice el texto en sí mismo y en su contexto?
10. *Crítica teológica*	Recogida del material para la elaboración sistemática y teológica

Bibliografía. *a)* G. FOHRER y otros autores, *Exegese des AT*, Heidelberg 1973; K. BERGER, *Exegese des NT*, Heidelberg 1977; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des NT*, Gotinga 1979; *b)* H.J. KÜHNE, *Schriftautorität und Kirche*, Gotinga 1980; H. KRUSE, *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre*, Paderborn 1964; *c)* H.A. MERTENS, *Manual de la Biblia*, Herder, Barcelona 1989.

WOLFGANG BEINERT

SALVACIÓN. → Gracia, → Iglesia, → pecado y culpa, → redención y liberación, → soteriología, → voluntad salvífica universal de Dios. La salvación como término teológico central es el compendio del anhelo humano de una apropiación definitiva de la verdad y del bien en libertad y amor. En la historia surge por la acción redentora, liberadora y salvadora de Dios. En su sentido más profundo la salvación es la presencia de Dios en el hombre cual cumplimiento de la referencia transcendental de la criatura espiritual y personal a él como autor y meta del bien. Integrado en la salvación está el entramado categorial de las relaciones humanas con el mundo personal de los semejantes en la historia y en la naturaleza. En su formulación negativa la salvación es la ausencia del abandono divino, del odio, la destrucción, la desesperación, la explotación, el hambre, la necesidad, la enfermedad y la muerte.

1) El concepto de salvación no se limita en el AT a los bienes materiales, en un supuesto contraste con la salvación espiritual e interna del NT. Es precisamente en el AT donde aparece la vinculación de Dios y salvación. La esperanza de Israel en la salvación de sus enemigos, de la enfermedad, la muerte y todo tipo de peligros, tal como aflora repetidas veces en el Salterio, hunde sus raíces en la experiencia básica del pueblo de la Biblia de que Yahveh es un Dios que rescata y redime, empezando por la redención del éxodo. Yahveh *es* el Dios de promesa y las bendiciones. De él arranca la historia salvífica del pueblo de su alianza, que es Israel. Las imágenes concretas de la salvación, como larga vida, numerosa descendencia, ganadería y agricultura prósperas, etc., están directamente referidas a Dios a través de la idea de *bendición*. Son la expresión visible de su generosidad. El peligro surge con el pecado. La predicación profética a la conversión a Yahveh en arrepentimiento y penitencia abraza la esperanza de un reino escatológico, en el que Dios domina por la paz, la justicia entre todos los pueblos y el don de la vida nueva, que incluye a los muertos del mundo inferior (Is 66). Y ahí aparece la figura del mediador de salvación escatológico y mesiánico que es el *Siervo de Dios* (Is 42-53) e *Hijo del hombre* (Dan 7,13). La esperanza apunta a una alianza nueva, basada en la comunión íntima y cordial entre Dios y los hombres (Jer 31,31).

Jesús proclama que el reino de Dios ha llegado y que se manifiesta en la superación de las → enfermedades, de los dolores físicos y psíquicos (Mt 4,23 y par). La aparición de Jesús es la manifestación de la voluntad salvífica

de Dios, que abarca a todos los hombres (Lc 3,8; 1Tim 2,4; Rom 5,18) en la totalidad de su existencia en el tiempo y la eternidad. El rechazo de Jesús por Israel lo lleva a la cruz. Pero en el destino de Jesús se deja sentir la voluntad salvadora de Dios, de modo que el mismo Dios se ofrece como la salvación definitiva a través de la cruz y resurrección de Jesús (Lc 3,6; Act 4,12). Evangelio, fe y bautismo nos ligan a Jesús (Rom 1,16), el mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), el introductor de la salvación (Heb 2,10) y de la vida (Act 3,15). La historia de la salvación se consuma con la *venida de Cristo* en la plenitud de los tiempos (Gál 4,4; Ef 1,10). Como nuevo Adán (Rom 5,15; 1Cor 15,21s), Cristo ha superado la ley, el pecado y la muerte como expresiones de la lejanía de Dios, trayendo gracia y vida para todos. Pero la estructura cristológica de la salvación tiene una dimensión futura y escatológica, a la que el cristiano está referido mediante la actitud y la dinámica de la esperanza (1Tes 5,8). La comunión con Cristo vincula a su pasión y muerte (Flp 3,10); de ahí que el sufrimiento no sea simplemente la ausencia de salvación, sino también un camino hacia la misma (1Pe 3,14; Heb 2,10).

2) La salvación con su amplia perspectiva afecta a todos los temas de la teología. Por ello la interpretación concreta de lo que es, de cómo surge y nos la apropiamos confiere su marca específica a cada proyecto teológico. En Oriente se entendió la salvación como la divinización del hombre por la gracia; en el largo proceso de la historia salvífica Dios lo educa, lo transforma y lo hace semejante a sí (Clemente de Alejandría, Orígenes). En Occidente, y a propósito de la lucha de Agustín contra el pelagianismo, la salvación aparece bajo el aspecto de perdón de los pecados. Por influencia de la reforma protestante (véase n.º 4), la relación dialéctica entre salvación y obrar humano se convierte en una alternativa: la salvación de la mano de Dios *o* como acto de la libre autorrealización, la salvación como pura realidad del más allá *o* como manifestación en este mundo, cual felicidad transcendente del alma *o* como felicidad que puede aprehenderse materialmente (ilustración y crítica religiosa de L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud). Por debajo late el reproche de que la doctrina de la salvación sobrenatural convierte a la religión en mero consuelo de los explotados, que se hacen así incapaces de su autoliberación.

3) La salvación es un concepto clave del magisterio eclesiástico. La propia Iglesia la entiende el Vaticano II como sacramento de salvación para el mundo en Cristo (LG 1, 9, 48, 59; cf. SC 5, 26; AG 1, 5; GS 42, 45). Su servicio salvífico lo ejerce por la predicación y los → sacramentos (Dz 847-851, 1470; DS 1604-1608, 2536; LG 11). Especial importancia tienen para la salvación el bautismo de agua y el bautismo de deseo (Dz 799, 847, 861; DS 1529, 1604, 1618), así como el sacramento de la → penitencia o el deseo del mismo para los que han pecado después del bautismo (Dz 895, 916, 838; DS 1672, 1706, 1579). Aunque la salvación sólo nos llega por la gracia de Dios, el hombre es capaz de colaborar, en la medida en que la gracia crea una moralidad nueva (Dz 103-108, 176-197, 792*a*-843; DS

225-230, 373-397, 1520-1583). Mas, como también existe la gracia fuera de la Iglesia (Dz 1379, DS 2429), se dan igualmente posibilidades de salvación para los ateos sin culpa y para los seguidores de otras religiones que no conocen a Cristo (LG 16; GS 22). Fundamento de la universalidad de la salvación es el motivo de la encarnación, recogido en el Símbolo de fe: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo» (Dz 54, DS 125).

4) La reforma tuvo su punto de partida en la búsqueda personal de Lutero del Dios clemente; por lo cual contenido y proceso de la fe adquieren un fuerte matiz soteriológico. La justificación por la gracia y la colaboración humana aparecen como antítesis. Ello tiene como consecuencia el que la fe se convierta en la aceptación consciente del perdón de los pecados; la salvación consiste en la experiencia interna del *pro me* de la redención por Cristo. De esta manera la soteriología se individualiza y pierde su carácter mundano. La comunidad eclesiástica y la sociedad profana siguen estando bajo el mandamiento de Dios, pero ya no son el lugar en que se experimenta la salvación (doctrina de los dos reinos). Hoy el diálogo católico-protestante se concentra en el problema de la apropiación de la salvación (→ justificación, → predestinación, → reconciliación).

5) La concepción teológica actual de la salvación está esencialmente condicionada por el enfrentamiento autocrítico con los reproches marxistas, según los cuales el mensaje liberador de Jesús acerca del reino de Dios hace que la salvación tenga que percibirse en la superación de la injusticia y de la violencia estructurales. Esto ocurre sobre todo en la teología política y en la teología de la liberación. Con la entrada en la pastoral de los conocimientos psicoanalíticos y sociológicos se ponen nuevamente de manifiesto las dimensiones médicas, sociales, culturales y políticas de la salvación: ésta es también curación, que debe reflejarse en la autoexperiencia y en el entramado de las relaciones interpersonales.

Según el Vaticano II (cf. GS 36), en el puesto de la visión puramente religiosa e interna de la salvación tiene que entrar la visión de los deberes de servicio de la Iglesia al mundo, destacando así cada vez más el nexo entre salvación y mundo. En todo caso la dimensión teológica de la salvación no puede entenderse como la yuxtaposición de una a la otra. La relación personal con Dios es una nota universal. Dios es en Cristo la salvación del hombre. Y el hombre es persona, y no un conjunto de relaciones en las que se encuentra. De ahí que la definición teológica de la salvación tenga un carácter transcendental, que está referido de forma explícita y personal a Dios en el acontecer dialógico de la vida sacramental en la comunión eclesiástica y en la oración. Aquí está ya oculta, pero realmente presente, la vida eterna. En la muerte se le hace patente al hombre en toda su plenitud el hecho de que ha sido elevado hasta Dios.

Pero la salvación se experimenta también en las circunstancias en las que el hombre vive su existencia terrena. Por eso entra en el servicio del cristiano y de la Iglesia el colaborar al cambio de las realidades políticas y sociales con

el fin de que le sean de ayuda al hombre (servicio, caridad, legislación social, compromiso político en favor de un Estado democrático y de derecho). Sólo que las condiciones existenciales nunca pueden convertirse en un «paraíso sobre la tierra» definitivo. El sufrimiento y la muerte seguirán ahí. El sufrimiento inevitable (enfermedades incurables, pérdida de personas queridas, persecución por causa de la fe, lucha con las propias insuficiencias) debe asumirlo el cristiano siguiendo al Señor crucificado, lo que le proporcionará, en tanto que purificación, prueba y revivificación de la esperanza, un sentido que conduce a una comunión más profunda con Dios, del que todo lo aguarda en exclusiva. En la cruz Jesús ha quitado a la muerte su carácter de lejanía de Dios y oposición a la vida, y la ha transformado en la posibilidad de una suprema entrega al Padre, que acogió, aprobó y exaltó al Crucificado. Por ello la cruz es el camino que conduce a la resurrección en el reino de Dios, mi salvación (Sal 51,16). Aquí el cristiano no es sacado *del* mundo, sino que, *con él*, el mundo es redimido e incardinado al reino de Dios del nuevo cielo y de la tierra nueva.

Bibliografía. *a)* G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca [12]1985; A.TH. PEPERZAK, *Der heutige Mensch und die Heilsfrage. Eine philosophische Hinführung*, Theologisches Seminar, Friburgo de Brisg. 1972; D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Theologisches Seminar, Friburgo de Brisg. 1976; *b)* G. EBELING, *Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit*, en *Wort und Glaube* III, Tubinga 1975, 349-361; G. GRESHAKE, *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Friburgo de Brisg. 1983; M. HEDINGER, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus*, Zurich 1972; H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972; K. LEHMANN (dir.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977; TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Munich 1985; L. SCHEFFCZYK (dir.), *Erlösung und Emanzipation*, QD 61, Friburgo de Brisg. 1973; B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985; W. BEINERT (dir.), *Heil und Heilen als pastorale Sorge*, Ratisbona 1984.

GERHARD L. MÜLLER

SANTIDAD Y PECAMINOSIDAD DE LA IGLESIA. → Pecado y culpa, → santo, santidad, santificación. La santidad pertenece a los atributos clásicos de la Iglesia. Si la condición pecadora se le puede atribuir también, y en qué sentido, no sólo a los miembros que la forman sino a la Iglesia como tal, es algo que se ha discutido largamente.

1) El texto más importante del NT en el que se proclama la santidad de la Iglesia es Ef 5,25-27: Cristo, como cabeza que es de la Iglesia, opera su santidad. En el Apocalipsis, a la Iglesia se la designa a menudo como «novia» del Cordero (19,7; 21,2.9; 22,17).

2) Bajo la imagen de la novia han hablado los teólogos durante muchos

siglos de la santidad de la Iglesia. En concreto, esto ocurrió en el comentario analógico del libro veterotestamentario del Cantar de los cantares. La «novia» Iglesia está frente al «novio» Cristo y se prepara para él en fe, esperanza y amor, en lealtad y entrega. Pero también puede ocurrir que se la encuentre «infiel» y que abandone a su Señor y cabeza. En tal caso sería pecadora, sería una novia infiel. En la teología eclesiástica de los primeros tiempos y de la edad media la Iglesia fue designada como *casta meretrix,* «casta ramera»; en esta expresión lo verdaderamente importante es el hecho de que la condición pecadora de la Iglesia no puede hacer desaparecer por completo su santidad. Y es que la santidad le corresponde ante todo por su origen en Cristo y le viene irremediablemente impuesta, en el sentido de que ha de responder a ese cometido mediante una vida de santidad.

Cuando Martín Lutero y otros reformadores, frente al estado profundamente insatisfactorio de la Iglesia, centraron sobre todo su atención crítica en la condición pecadora de la misma (la Iglesia como «ramera», como «Babilonia», etc.), los teólogos católicos se vieron obligados a responder a todo ello con la afirmación igualmente unilateral de su santidad. Así se explica que, hasta época muy reciente, en la teología católica apenas se haya hablado de la condición pecadora, de la pecaminosidad de la Iglesia.

3) El Vaticano II no sólo se ha referido de forma explícita e insistente a la santidad de la Iglesia, sino que también habla una y otra vez de su condición pecadora, aunque todavía con expresiones cautas: «La Iglesia acoge en su propio seno a pecadores; es santa y, al mismo tiempo, está necesitada de purificación constante; busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG 8).

4) En la medida en que la propia Iglesia es objeto de → diálogos ecuménicos, también se trata, al menos en cuanto al contenido, de su santidad y pecaminosidad. Los diálogos sobre el tema han sido escasos hasta ahora (cf., por ej., el diálogo católico-ortodoxo sobre *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Trinidad santa,* 1982), aunque van creciendo en número y en importancia. En la declaración *Nuestro Credo, fuente de esperanza* (Riva del Garda 1984) se encuentra la formulación: la Iglesia «es la Iglesia santa, porque Cristo la ha amado y se ha entregado por ella, a fin de purificarla y santificarla en el agua y por la palabra (Ef 5,25ss; cf. asimismo Heb 13,12). Cuando los cristianos se mantienen firmes en la fe, fuertes en la esperanza y leales en el amor, son un reflejo de esa santidad y apuntan a los caminos de la unidad que Dios quiere.»

5) La santidad de la Iglesia se expresa de un modo real y simbólico en la santidad de su modelo, en → María: por la gracia de Dios ella es la *immaculata* (→ Inmaculada concepción de María). Pero destaca también en la santidad de los santos. La condición pecadora de la Iglesia sólo puede entenderse como consecuencia, reflejo y eco de la pecaminosidad de los miembros particulares en el cuerpo común de Cristo.

Bibliografía. *a)* H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ²1958 (comentario a Ef 5,25 27); *b)* H.U. v. BALTHASAR, *Casta meretrix*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305; *c)* K. RAHNER, *Iglesia de los pecadores*, en *Escritos* VI, 295-314; ídem, *Iglesia pecadora según los decretos del segundo concilio Vaticano*, ibíd., 314-337.

WERNER LÖSER

SANTO, SANTIDAD, SANTIFICACIÓN. → Amor al prójimo y amor a Dios, → justificación, → santidad y pecaminosidad en la Iglesia. *Santos* son en el NT todos los cristianos, porque con la fe y el bautismo, por Jesucristo y el Espíritu Santo, tienen una participación gratuita en la santidad de Dios. En el lenguaje católico se designa como santos a los cristianos que han vivido la fe cristiana de manera extraordinaria y ejemplar mediante actos de amor a Dios y al prójimo y a los que oficialmente se les ha reconocido ese título a través de un procedimiento canónico. *Santidad* es originariamente, como estado, la esencia de Dios y, de modo derivado, en el hombre es una participación por gracia de la santidad de Dios. *Santificación* es el hecho de hacerse santo y responde a la llamada de los santificados por la gracia para que el don de la santidad obtenido gratuitamente lo realicen en su vida mediante actos de amor a Dios y al prójimo.

1) En la Biblia el concepto de santo, o de santidad, es en su origen una definición esencial de Dios; al hombre sólo se le atribuye en un segundo término la santidad como participación gratuita; cultualmente se llama santas a las personas o las cosas por su carácter de servicio o de símbolo de Dios. En el AT los conceptos de santo (*kadoš*) y de santidad (*kodeš*) indican la separación de lo impuro o profano (1Sam 21,5; Ez 22,26). A Dios se le llama simplemente «el Santo» (Núm 16,5; Job 6,10; Prov 9,10), o se le exalta como el tres veces santo (Is 6,3). La santidad es, pues, la esencia de Dios, que se muestra a la vez como una realidad óntica y ética: ontológicamente la santidad de Dios se identifica con su eminencia inconmensurable (Éx 15,11; Sal 99,3; Hab 3,3); moralmente la santidad de Dios se identifica con su perfección y justifica sin mancha (Lev 19,2; Is 5,16). Por la santidad que emana de Dios (Éx 31,13; Lev 20,8) Israel es «un pueblo santo» (Éx 19,6). Como «el Santo de Israel» (Sal 89,19; Is 12,6) Dios plantea a su vez la exigencia de «Sed santos, porque yo soy santo» (Lev 11,45). A fin de mantener en el culto de forma coherente la comunión con el Dios santo, hay personas y cosas que cultualmente se tratan como santas.

En el NT aparece la santidad de Dios en su despliegue trinitario. A Dios se le da el título de «Padre santo» (Jn 17,11), y el Hijo de Dios, Jesucristo, es llamado «el Santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69) o simplemente «el Santo» (Act 3,14; 4,27; 1Jn 2,20); el Espíritu de Dios es designado muy a menudo como «el Espíritu Santo». Los «bautizados en el Espíritu Santo» (Lc 3,16; Act 1,5) constituyen, en razón de ser «los santos en Cristo Jesús» (1Cor 1,2), la Iglesia, la cual como «sacerdocio santo» (1Pe 2,5) y «pueblo

santo» (1Pe 2,9) representa al nuevo pueblo de Dios. El Dios trino opera la santidad en todos los miembros de la Iglesia (1Tes 5,23; 1Cor 1,30; 6,11), y así todos los cristianos son calificados de «santos» (por ej., Act 9,13; Rom 8,27; Ef 1,1). Y en concreto, como «llamados a la santidad» (Rom 1,7), tienen el cometido de santificarse mediante una vida intachable (Ef 1,4; 1Tes 4,3; 1Pe 1,15). Pero, al mismo tiempo, a los santos en Cristo se les otorga la esperanza de tener parte en la gloria definitiva junto a Dios (Ef 1,18; Col 1,12; 2Tes 2,13s). En el NT faltan las afirmaciones sobre personas o cosas cultualmente santas; cuenta más bien como verdadero servicio litúrgico el que los cristianos se ofrezcan «como sacrificio santo» mediante una vida perfecta según la voluntad de Dios (Rom 12,1s).

2) Desde mediados del siglo II se llama y venera como a santos especialmente a los mártires y, ya desde el siglo IV, también a otros cristianos (ascetas, obispos, gobernantes). El título de «santo» se concedió primero a través de la veneración popular, y desde el siglo X mediante un proceso pontificio. Desde el siglo III se les consideraba intercesores ante Dios (Tertuliano, Orígenes, Cipriano). La teología escolástica se ocupa de los santos en la escatología, mientras que la neoescolástica desarrolla el tratado *De cultu sanctorum* en abierto rechazo a la crítica protestante. Hoy se trata de desarrollar una teología fundamental de la santidad.

3) El magisterio eclesiástico distingue entre la adoración o latría (*latreia*), reservada a Dios, y la veneración o dulía (*prokynesis, doulia*), otorgada a los santos (Dz 302, DS 601) y que ha de tener como fin supremo la glorificación de Dios, aunque se pueda invocar a los santos como intercesores (Dz 342, 984, 987; DS 675, 1821, 1824). El Vaticano II lleva a cabo una reflexión profunda sobre la santidad y la santificación, que se realizan en la vida cotidiana de cada estado y profesión mediante la puesta en práctica del amor a Dios y al prójimo (LG 39-42). Al mismo tiempo refrenda la legitimidad de la veneración e invocación de los santos (LG 50s).

4) En la Iglesia oriental la veneración de los santos juega un papel capital en la liturgia. El reconocimiento como santo se hace mediante un proceso de canonización por parte de un obispo.

Movido por las exageraciones de la piedad popular, que, entre otras cosas, con el culto a los protectores en determinadas necesidades esperaba la ayuda directa de los santos, M. Lutero empezó impulsando una reforma moderada del culto de los santos en la misma medida en que hacía hincapié en un nuevo cristocentrismo. Con su escrito *Epístola o instrucción acerca de los santos* (1522) adopta una posición que más tarde, en CA 21, se formulara de forma vinculante: el santo ha de entenderse como testigo de la gracia para el fortalecimiento de la fe y hay que tomarlo como ejemplo a imitar en sus buenas obras; bíblicamente es insostenible la invocación de los santos como intercesores por las personas particulares, porque el único mediador e intercesor es Jesucristo. En el calvinismo hay un rechazo radical de cualquier forma de veneración a los santos. En las Iglesias luteranas persiste el recuerdo litúrgico de «festividades de santos bíblicos» y se siguen editando los

calendarios con los nombres de los testigos ejemplares de la fe, como puede verse en el «calendario evangélico», completamente renovado en 1984 de acuerdo con la nueva concepción ecuménica. Hoy existe una fuerte tendencia a destacar la importancia positiva de los santos en el contexto eclesiológico de la «comunión de los santos», aunque su función intercesora se sigue rechazando por lo general. Se aproximan en cambio las posiciones de la teología católica y de la protestante en la coordinación de justificación y santificación. Una y otra no son actos separados de Dios, de los que pueda seguirse la preeminencia de la santificación (postura católica) o de la justificación (postura protestante); más bien la justificación es, en tanto que declaración del pecador como justo, una santificación, siendo así fundamento de la santidad en la vida concreta.

5) Según el Vaticano II la teología católica enfoca la santidad sobre todo desde las perspectivas siguientes: es una realidad *teocéntrica* (trinitaria): → Dios es por esencia (eminencia y gloria) y actuación (bondad y perfección) el Santo por antonomasia y está marcado por la santidad como Dios trino en el amor entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, estando la santidad íntimamente relacionada con el amor. Es, además, una realidad *personal* porque originariamente define el ser personal de Dios y, por derivación, abarca personalmente al hombre y en la → alianza significa una participación en la santidad divina. El resultado es la obligación de santificarse con la práctica del amor a Dios y al prójimo. Es una realidad *social,* que se otorga a cada uno como miembro del pueblo santo de la alianza (Israel, Iglesia). Es una realidad *universal,* pues, en Jesucristo, se ha restablecido la bondad de la creación y todo lo creado está llamado al servicio de la santidad. Como realidad *escatológica* está en tensión entre la realización todavía incompleta y la meta de la participación sin límites en la santidad de Dios mismo.

Para el concepto y veneración de los santos síguese que, por el bautismo, todos los cristianos son ónticamente santos y están llamados a realizar la santidad. La veneración de los santos es totalmente legítima y de gran importancia para la Iglesia, mientras que para el individuo ni es obligatoria ni necesaria para la salvación, sino campo libre de la piedad individual. La intercesión de los santos ha de integrarse en la singularidad y exclusividad de la mediación de Cristo: en virtud de la solidaridad de la salvación en la «comunión de los santos» escatológica todos los miembros, los consumados y los todavía sin consumar, pueden interceder ante Dios unos por otros.

Bibliografía. *a)* W. BEINERT (dir.), *Die Heiligen heute ehren,* Friburgo de Brisgovia 1983; *b)* J. ERB, *Geduld und Glaube der Heiligen. Die Gestalten des evangelischen Namenkalenders,* Kassel 1965; B. HÄRING, *Llamados a la santidad,* Herder, Barcelona 1985; P. MOLINARI, *Die Heiligen und ihre Verehrung,* Friburgo de Brisgovia 1964; G.L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen,* Friburgo de Brisgovia 1986.

GEORG KRAUS

SATISFACCIÓN. → Arrepentimiento, → confesión de los pecados, → gracia, → indulgencias, → penitencia, → penitencia (sacramento de la). La satisfacción, también llamada penitencia en un sentido especial (enmienda), se considera en la teología sacramental uno de los tres actos del sacramento de la penitencia. Es el comienzo, sostenido por la gracia de Dios, de la reparación del pecado o de sus consecuencias respecto de Dios, del propio pecador lesionado por sus pecados y respecto de sus semejantes.

1) Del testimonio conjunto de la Biblia se puede concluir que con el perdón del pecado Dios no siempre libera al hombre de todas las secuelas del mismo, sino que se las deja como un castigo salvífico y provechoso (cf. Gén 3,14-19; Núm 20,10-12; 2Sam 12,13s); y que Dios permite que el hombre colabore activamente mediante unas obras que la gracia sustenta en la superación del pecado y de las consecuencias de él derivadas (por ejemplo, mediante el ayuno y las obras de misericordia: cf. Is 58,1-12; Mt 6,16s; mediante la limosna: cf. Tob 4,7-11; Mt 6,3s; mediante las oraciones: cf. Job 42,8; Mt 6,5s). El que esto ocurra también en el sacramento de la penitencia cuenta con un apoyo bíblico.

2) El valor de la satisfacción ha cambiado profundamente en la historia del sacramento de la penitencia y a lo largo de la reflexión teológica: desde la penitencia canónica, en la cual la obra penitencial tenía la máxima importancia, precisamente por su carácter punitivo, hasta la concepción teológica actual, que incorpora más resueltamente la satisfacción al conjunto general de la penitencia y del sacramento de la penitencia (por ej., como arrepentimiento operativo) y que destaca su carácter medicinal.

3) El concilio de Florencia pone la satisfacción, junto con el arrepentimiento y la confesión de los pecados, como materia del sacramento de la penitencia (Dz 699, DS 1323). En un capítulo especial, el concilio de Trento defiende «la necesidad y el fruto de la satisfacción» (ésta responde a la justicia y bondad divinas, ayuda a curar al hombre, lo hace conforme a Cristo Jesús, de cuya satisfacción depende por completo la satisfacción humana, y ha de imponerla el sacerdote como ayuda para el futuro y reparación por el pasado (Dz 904-905, DS 1689-1692); el concilio define que mediante las obras impuestas de satisfacción, debidamente entendidas y realizadas, no se oscurece la doctrina de la gracia ni el mismo beneficio de la muerte de Cristo (Dz 923, DS 1713s).

4) La desavenencia con las Iglesias de la reforma, consistente sobre todo en la concepción de la penitencia, se acentúa aún más en el tema de la satisfacción: la concepción católica deberá preguntarse si las obras justificantes de los hombres no entran aquí en competencia con el mensaje del perdón misericordioso de parte de Dios, que es el único que realmente justifica.

5) Frente a los malentendidos que de hecho se dieron en el pasado hay que poner claramente de relieve que es Dios el que real y efectivamente realiza en el hombre las obras de satisfacción, y que sólo por gracia hace del hombre su colaborador libre. Para su propia curación y para el saneamiento

de las relaciones con sus semejantes, deterioradas por el pecado, el hombre debe participar en la obra de Cristo, la única que de verdad satisface y sana.

Bibliografía. *a* y *c)* CTD VII, 212-217; L. HÖDL, *Genugtuung*, LThK² IV, 683-685.

GÜNTER KOCH

SEGLAR. → Monacato y vida religiosa, → pueblo de Dios, → sacerdocio común, → sacerdote. En sentido teológico se llama seglar o laico al cristiano que pertenece a la Iglesia como pueblo de Dios (griego *laos theou*), pero sin tener ningún cargo clerical.

1) La dignidad del seglar se fundamenta en su pertenencia al pueblo de Dios (1Pe 2,7-10); por este motivo también se le puede llamar fiel, santo o llamado.

2) La alta estima que el NT tiene del seglar se fue perdiendo a medida que los ministerios eclesiásticos fueron cobrando importancia y cuando con el estado religioso pareció que se abría el camino hacia un cristianismo perfecto. En el siglo XX se ha vuelto a pensar en la relevancia que el seglar tiene para la Iglesia.

3) Esa importancia halló eco en el concilio Vaticano II (LG IV), que reconoce el «carácter secular» como algo peculiar y específico del laico.

4) Los reformadores protestantes se rebelaron contra la prepotencia de los estados clerical y religioso, rechazándolos a entrambos y haciendo hincapié en los derechos de todos los cristianos, que tienen su fundamento en el bautismo.

5) No existe una espiritualidad general de los clérigos y otra específica de los seglares. La actitud básica del amor y de los llamados consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia) adquieren su cuño especial de acuerdo con las circunstancias y con la vocación especial de cada uno de los cristianos. Debido en buena parte a motivos ecuménicos la teología católica tiene que reflexionar sobre el cometido, los derechos y la importancia del seglar cristiano.

Bibliografía. *a)* H.U. V. BALTHASAR, *Der Laie und die Kirche*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1969, 332-348; K. RAHNER, *Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia*, en *Escritos* VII, 357-379; *b)* Y. CONGAR, *Der Laie*, Stuttgart 1957; *c)* M. KELLER, *Theologie des Laientums*, MySal IV/2, 393-421.

WERNER LÖSER

SENTIDO DE FE DE LOS CREYENTES. → Fe, → verdad de fe. El sentido de fe de los creyentes es un carisma libre, que corresponde a todos los miembros de la Iglesia y consiste en la coincidencia interna con el objeto de fe, en virtud de la cual la Iglesia en su totalidad — que se manifiesta en el

consenso creyente— conoce el objeto de la fe y lo confiesa en la práctica en un acuerdo permanente con la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio eclesiástico.

1) Según 1Pe 2,9, al pueblo sacerdotal de Dios le corresponde proclamar las proezas gloriosas de Dios. Para ello posee el «sentido de Cristo» (1Cor 2,16), los «ojos del corazón» (Ef 1,18) y al Espíritu que conduce a toda la verdad (Jn 14,17; 16,13). Existe una comprensión que los creyentes tienen gracias a la acción del Espíritu (Col 1,9).

2) Para la verdad de la doctrina cristiana los padres de la Iglesia se remiten al testimonio de los fieles (Jerónimo, *Adv. Vigilant.* 5; Agustín, *C. Iul.* 1,7,31; *De praed. sanct.* 14,27), a los que atribuyen un sentido (*sensus*) cristiano, católico y eclesial; cf., por ej., Vicente de Lérins, *Commonit.* 2; Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,28. Tomás de Aquino reconoce un parentesco esencial (*connaturalitas*) de los creyentes con las cosas sobre las que han de juzgar, y que es un don del Espíritu Santo (*S. th.* II-II, 45,2). Para M. Cano el sentido de fe de los creyentes es una fuente de conocimiento teológico.

En la edad contemporánea han sido sobre todo J.H. Newman y M.J. Scheeben los que han visto que la inviolabilidad de la doctrina de la fe se funda directamente en el conjunto de los fieles. A ello contribuyeron también ciertos hechos históricos, pues se advirtió, por ejemplo, que en el siglo IV la ortodoxia eclesial no la salvaron los representantes ministeriales sino los simples fieles. La discusión acerca de los dogmas marianos de 1854 y de 1950, que directamente no pueden derivarse de la Biblia, animó en sumo grado las deliberaciones. Hoy se plantean principalmente las cuestiones relativas a la posibilidad de conocer el sentido creyente de los fieles y su valor teológico.

3) Por lo general el magisterio eclesiástico ha hecho hincapié en su propia competencia y en la obligación que los fieles tenían de obedecer; ello condujo a una idea de enfrentamiento o contraposición de Iglesia «docente» e Iglesia «discente» o que ha de escuchar. Pero ya el concilio de Trento conoce un *universus Ecclesiae sensus* como salvaguardia y garantía de la recta fe frente a los errores (Dz 874, DS 1637). Especial importancia atribuye el Vaticano II al *sensus fidei:* es una expresión libre de error de la participación de todos los creyentes en el ministerio profético de Cristo (LG 12); de ahí que los obispos tengan que atender a las manifestaciones de fe y de conducta de los seglares para el bien de la Iglesia y de su servicio al mundo (LG 37).

4) El conocimiento acerca de la importancia del sentido de fe de los creyentes se ha mantenido siempre con especial vitalidad en las Iglesias orientales: se manifiesta en todas las expresiones de la vida eclesial y se hace patente de manera muy especial en la → recepción de las decisiones conciliares. Las Iglesias reformadas, partiendo de su rechazo del magisterio eclesiástico y de su convencimiento de que la Escritura se expone por sí sola, llegan a la doctrina de un sacerdocio universal de todos los fieles creyentes, a los que originariamente compete el conocimiento de la fe.

5) La explicación teológica del sentido de fe de los creyentes se encuentra en los comienzos. En el proceso de la manifestación creyente de la Iglesia aparece tras la disposición religiosa (*instinctus fidei*), que subyace ya al procedimiento creyente y al conocimiento creyente del cristiano particular (a veces se le llama también *sensus fidei* para distinguirlo del sentido de fe de los creyentes o *sensus fidelium*) y precede a la común manifestación creyente (*consensus fidelium*), que es el resultado del sentido de fe de los fieles cristianos. Es un carisma derivado de la colación del Espíritu en el bautismo y la confirmación como expresión de la presencia de la gracia y de la verdad de Jesucristo en la Iglesia, que esencialmente consiste en la comunión y comunidad de todos los creyentes. Con ello ejerce una función de descubrimiento y testificación de la verdad como órgano originario de la comprensión creyente, que se caracteriza sobre todo porque incorpora asimismo la experiencia mundana de los fieles. De ahí que sea un criterio de conocimiento teológico. En la medida en que el magisterio no crea la fe, sino que preserva y transmite la fe recibida de la comunidad, está subordinado al sentido de fe de los creyentes; pero en la medida en que tiene un cometido apostólico específico para la interpretación auténtica y para tomar la decisión última en cuestiones de fe, precede y está por encima de ese sentido de los fieles.

Mas como la presencia de la verdad y de la gracia de Cristo no se manifiesta sólo en el sentido de fe de los fieles y en el magisterio, sino también en la Sagrada Escritura, la tradición y la teología, está también referido siempre a esos «lugares» teológicos. La proclama de las manifestaciones de la fe presenta distintas forma y envergadura. Por ello no es fácil establecer el sentido de fe de los creyentes de un modo unánime. Y se encuentra en el conjunto general de las confesiones de fe, de los testimonios creyentes, en las formas de la espiritualidad, del comportamiento ético y político y hasta en las manifestaciones del arte. Singular importancia revisten la fe y la vida de los → santos.

Bibliografía. *a)* W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums,* Cath 25 (1971) 271-303; H. WAGNER, *Glaubenssinn, glaubenszustimmung und Glaubenskonsens,* ThGl 69 (1979) 263-271; *b)* Conc 21 (1985) 235-293: *Die Lehrautorität der Gläubigen; c)* J. WOHLMUTH, *Konsens als Wahrheit?,* ZKTh 103 (1981) 309-323.

WOLFGANG BEINERT

SEXUALIDAD DEL HOMBRE. → Alegría, → pecado hereditario, → problema carne-espíritu. La sexualidad es uno de los componentes básicos de la vida y de la conducta humanas. Se deja sentir diversamente de acuerdo con la edad, pero su influencia es constante desde la infancia hasta la vejez. Su interpretación teológica está fuertemente influida por la cultura respectiva.

1) En el AT la sexualidad está siempre ante la vista cuando se habla de las relaciones entre Dios y el hombre. Los dos relatos de la creación (Gén 1; 2) ofrecen dos interpretaciones teológicas diferentes. Según Gén 1, la bendición de Yahveh sobre la sexualidad del hombre descansa en la numerosa descendencia (Gén 1,27). Para Gén 2 el contacto corporal-anímico («una carne») sirve a la estabilización de la criatura humana que, sola, está inerme y desamparada (Gén 2,26). El entorno de Israel ofrecía unas interpretaciones de la vida sexual con gran atractivo religioso. De ahí que esa vida se sintiese en Israel como un peligro para la lealtad a la alianza con Yahveh. La desnudez estaba mal vista, mientras que la honestidad y el pudor pasaban por ser una protección contra el peligro de la fe que suponía el instinto sexual.

En el NT la sexualidad del hombre aparece sólo ocasionalmente y motivada por los problemas concretos de la comunidad, pero es evidente el rechazo del deseo sexual por influencia del AT (1Cor 6,12-7,40; Mt 19,12; Mc 12,25). Las distintas afirmaciones al respecto hay que interpretarlas, sin embargo, sobre el trasfondo del mensaje de Jesús acerca de la llegada del reino de Dios a (¡toda!) la creación.

2) Mientras que la teología oriental transformaba simbólicamente el deseo sexual como una imagen criatural del deseo de salvación que alienta en el hombre por participar de la vida divina, la teología occidental dirigida por Agustín establece una conexión entre sexualidad y pecado al conectar la transmisión del pecado de origen con el placer incontrolado de la generación. Tomás de Aquino, por el contrario, ve en el instinto sexual un don bueno de la creación, aunque limitándolo al objetivo de la propagación de la especie, y de acuerdo con la naturaleza que el hombre comparte con los animales. Bajo la influencia de la filosofía personalista aparece ya en nuestro siglo la vinculación de la sexualidad con la relación personal (cf. la discusión sobre los fines del matrimonio).

3) Las declaraciones del magisterio eclesiástico sobre la sexualidad humana se refieren en su mayor parte a los problemas morales de la permisividad y pecaminosidad de las formas de comportamiento sexual (cf. GS 51).

4) Tanto la teología protestante como la católica se esfuerzan hoy día por reelaborar la tradición marcada por el agustinismo.

5) Las tendencias emancipatorias de la ilustración se extienden también a la sexualidad. Por ello se hace necesaria una interpretación básica de la sexualidad que vaya más allá de los problemas de la teología moral. En el plano teológico la sexualidad hay que verla ante todo como una expresión de la necesidad e indiferencia humana, que relaciona al hombre en todos los niveles de su existencia con sus semejantes. De ahí que se sienta como sumamente gratificante el contacto corporal y espiritual con otras personas: como una promesa de gozo en una existencia lograda. Ahora bien, una existencia humana no puede lograrse cuando simplemente se tolera el deseo sexual y, menos aún, si se le reprime sin más. Hay que afirmarlo plenamente ante todo en el marco de la indigencia humana. La necesidad sexual sólo

conduce al fracaso de la existencia cuando se espera *solo de ella* el gozo de una existencia lograda. Y como la existencia humana sólo puede llegar a su consumación en el reino de Dios, ese fracaso es a la vez un pecado. Sólo cuando la necesidad sexual se desarrolla de acuerdo con las otras necesidades anímico-corporales responde la indigencia criatural del hombre al propósito de conservación y consumación del creador, y Dios reina también en la sexualidad del hombre.

Bibliografía. *a)* L. WEBER, *Mysterium Magnum,* QD 19, Friburgo de Brisg. 1963; *b)* → Hombre y mujer.

GEORG LANGEMEYER

SIGNOS SACRAMENTALES. → Hilemorfismo, → sacramento. Es característico de los sacramentos el que se realicen como acciones significativas y simbólicas entre el celebrante y la asamblea, entre el que los administra y el que los recibe.

1) El NT certifica claramente tales acciones simbólicas por lo que se refiere al bautismo, la eucaristía, la unción de enfermos y el sacramento del orden sacerdotal, en los cuales puede reconocerse la existencia simultánea de un gesto y de un elemento verbal; por lo que respecta a los otros sacramentos, hay que encontrar y descubrir tales elementos.

2) En la época patrística fue Agustín el que reflexionó de manera especial sobre el carácter de los signos sacramentales; lo vio en la estructura doble del elemento material y de la palabra explicativa del gesto, por lo cual le corresponde a ésta el papel principal: el sacramento como *verbum visibile* (palabra visible) que, en cuanto signo, apunta a una realidad espiritual y divina superior y que a la vez la otorga. Esta concepción está influida por el espíritu neoplatónico; la segunda aportación decisiva para la comprensión del signo sacramental en la época siguiente —a saber, la concepción medieval de Tomás de Aquino— va a permitir poner de relieve la influencia aristotélica. En la línea del hilemorfismo los signos sacramentales estarán compuestos de un elemento sensible y de un elemento verbal. Y así vienen a ser como instrumentos a través de los cuales, con la ayuda del ministro, Dios produce la gracia en quien los recibe. El carácter referencial, así como la respuesta interna del receptor, tienen aquí un papel de menor importancia. Las tentativas de comprensión actuales del signo sacramental pretenden reavivar con nuevo impulso tanto el carácter referencial como el elemento dialógico del mismo.

3) Las declaraciones del magisterio eclesiástico sobre el signo sacramental recogen sobre todo la concepción de santo Tomás de Aquino. En este sentido es típica una afirmación del concilio de Florencia en su decreto doctrinal sobre los armenios: «Todos estos sacramentos se realizan por tres elementos: de las cosas, como materia; de las palabras, como forma, y de la

MINISTROS Y SUJETOS DE LOS SACRAMENTOS

Sacramento	*Ministro*	*Sujeto*
Bautismo	Ministro *ordinario* del bautismo (solemne) es el obispo, el sacerdote y el diácono. En *caso de necesidad,* toda persona capaz de realizar el rito con la intención con que lo hace la Iglesia.	Toda persona no bautizada. Como condición previa se exige la fe en el adulto, la cual incluye también el arrepentimiento de los pecados cometidos.
Confirmación	Ministro *originario,* el obispo. *Extraordinario,* el sacerdote al que se le ha conferido esa facultad.	El bautizado que aún no ha sido confirmado. Condición para la recepción fecunda es el estado de gracia.
Eucaristía	Obispo y sacerdote. La distribución de las especies consagradas pueden realizarla hombres y mujeres encargados por la Iglesia para ello.	Los bautizados en estado de gracia. La participación activa en la celebración de la eucaristía es asunto de los cristianos adultos. La Iglesia ha permitido recibir la comunión al alcanzar el uso de razón (en las Iglesias orientales se les da también a los lactantes bajo la especie de vino).
Penitencia	Además del obispo, el sacerdote que posee la potestad de orden y la de jurisdicción; la primera se otorga con la consagración sacerdotal, mientras que la jurisdicción ha de conferirse de acuerdo con las correspondientes normas jurídicas.	El pecador bautizado, que ha llegado al uso de razón y cuya forma fundamental de vida no contradice a su condición de cristiano (como en el caso del concubinario). De los tres actos penitenciales de arrepentimiento, confesión y satisfacción, así como de la manera en que pueden darse, dependen la fecundidad y la validez del sacramento.
Unción de los enfermos	Obispo y sacerdote.	El bautizado que está en peligro (remoto) de perder la vida por enfermedad o por achaques de la edad. En el estado de inconsciencia basta la sospecha de que el tal cristiano querría recibir este sacramento con fe, si pudiera hacerlo.

Sacramento	*Ministro*	*Sujeto*
Orden	El obispo; en la consagración episcopal, en general, con dos obispos coconsagrantes. La consagración episcopal sólo se permite con autorización del papa.	El varón bautizado. Los grados del orden sólo se pueden recibir en la secuencia de diaconado, presbiterado y episcopado.
Matrimonio	Cada uno de los cónyuges con respecto al otro. El sacerdote, o el diácono, que normalmente es necesario para la validez no pasa de ser un testigo y representante cualificado de la Iglesia.	Cada uno de los cónyuges recibe a la vez el sacramento del otro.

persona del ministro que confiere el sacramento con intención de hacer lo que hace la Iglesia» (Dz 695, DS 1312). Es sorprendente que el ministro se incorpore directamente al signo sacramental y que se le olvide al receptor de los sacramentos. Cuando el Vaticano II define los sacramentos como «sacramentos de la fe» (SC 59) viene a remediar ese «olvido del receptor», al tiempo que el signo sacramental alcanza una dimensión complementaria, adquiriendo la Iglesia una conciencia nueva del carácter comunicativo e interactivo de los signos sacramentales, de los que forman parte esencial tanto el que los confiere como quien los recibe.

4) Los reformadores protestantes hicieron hincapié, en parte de forma unilateral, en la concepción que Agustín expuso del signo sacramental. Es la palabra visible que provoca en el receptor la fe justificante a manera de respuesta. En ese sentido, el que confiere el sacramento y, sobre todo, el que lo recibe tienen un papel directo en la realización del signo sacramental. Como la Iglesia católica, sin postergar otros elementos indispensables, vuelve a tomar en serio también este dato de la tradición, el diálogo ecuménico tiene puntos de apoyo reales. Y, a la inversa, los teólogos protestantes deberían reflexionar de nuevo sobre la importancia de las interacciones simbólicas (y no sólo verbales) de cara a la fe, y ello por motivos antropológicos.

5) Una idea importante del pensamiento teológico actual es la de considerar que tanto el que administra el sacramento como el que lo recibe pertenecen, junto con su interacción, al signo sacramental. Por lo que se refiere al ministro del sacramento, eso puede ya ilustrarlo la misma tradición creyente. La eficacia de los sacramentos no depende de la ortodoxia del ministro, ni tampoco de su santidad personal (aunque desde luego se requiere su participación creyente); el ministro es un signo de Jesucristo y de la Iglesia que, por su medio, operan una salvación divina. Del sujeto del sacramento se exige una participación activa (*actuosa participatio*), con la cual no sólo expresa su encuentro íntimo con Jesucristo, sino también su

condición de miembro del cuerpo de Cristo. Esto ocurre sobre todo con el signo sacramental en sentido restringido. Para ello es importante ver que el signo sacramental (fuera del caso del bautismo administrado en caso de necesidad) está incorporado al contexto de la liturgia; también esto confirma su carácter de transmisión dialógica de la salvación, que incluye la unión comunitaria, a la vez que el culto de Dios.

Por lo que se refiere a la estructura del signo sacramental hay que decir lo siguiente: *a)* Entra un signo material (fuera del sacramento de la penitencia y del matrimonio), como lo son, por ej., el agua, el aceite, el pan. *b)* La incorporación del elemento material a un contexto operativo (por ej., el lavatorio, la unción), con lo que se potencia el efecto de signo (en el caso, la purificación, el fortalecimiento). *c)* La importancia del contexto operativo (por ej., el banquete como expresión de fiesta, alegría y comunión de los miembros de la comunidad). *d)* Determinación de contexto operativo mediante la palabra (fórmula de colación sacramental), con lo cual se transparenta su relación y referencia a Cristo y a su obra salvífica en todas las dimensiones del tiempo.

Todos los sacramentos simbolizan operativamente y de manera eficaz: *a)* El encuentro con Cristo y su acción salvífica entonces, hoy y al tiempo de la consumación, y por tanto simbolizan una unión nueva o ahondada con Dios y su salvación. *b)* Una nueva unión de los hombres entre sí, la paz (que incluye a toda la creación), el amor, la aceptación (también como amor perdonador), el sentido, el consuelo y la esperanza incluso más allá de la muerte. Además, los distintos signos sacramentales se ordenan de modo especial a determinados aspectos de la salvación. Resumiendo, hay que decir que los sacramentos operan la salvación en tanto que la simbolizan. Dios se sirve de su acción simbólica «natural», pero además opera su salvación en quienes responden con fe receptiva.

Bibliografía. *a)* TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, 17-29; *b)* D. ZADRA, A. SCHILSON, *Symbol und Sakrament*, CGG XXVIII, 1982, 85-150; *c)* Como en *a* y *b*.

GÜNTER KOCH

SÍNODO. → Colegialidad, → concilio, → constitución de la Iglesia, → pueblo de Dios. En su sentido originario «sínodo» («asamblea» en griego) es sinónimo de concilio, pero en un sentido derivado pasa a significar la asamblea de obispos de una Iglesia regional, los cuales ejercen su ministerio de dirección de una manera colegiada (sínodo episcopal, conferencia episcopal), o la asamblea de miembros cualificados de una Iglesia local bajo la dirección del obispo (sínodo diocesano). Aquí nos referimos al sínodo en estas formas derivadas.

1) La base bíblica del sínodo se encuentra en las afirmaciones acerca de la

Iglesia como pueblo de Dios (1Pe 2) y sobre el denominado «concilio de los apóstoles» (Act 15).

2) Los procedimientos sinodales se dan a lo largo de la historia de la Iglesia, adquiriendo en cada caso un perfil concreto que responde al estado en que se encuentra la idea teológica que la Iglesia tiene sobre sí misma y a las condiciones y circunstancias intraeclesiales y políticas del momento.

3) Para las modernas formas sinodales en la acepción derivada son determinantes las ordenanzas del CIC. Según los cánones 342ss, un *sínodo episcopal* es una asamblea de obispos, convocados o enviados en su condición de representantes de las Iglesias regionales y que constituyen un «cuerpo consultivo»; es decir, que asesoran al papa en el ejercicio de su autoridad, sin que ejerzan realmente su propia potestad colegial.

Una reunión sinodal es también la *conferencia episcopal*, cuyo alcance ha ido creciendo de continuo con el paso del tiempo. Según los cánones 447ss es una institución permanente (cf. CD 38): la reunión de los obispos de una nación o de una región determinada, «que ejercen en común ciertos cometidos pastorales en favor de los fieles de su región». Sus competencias están delimitadas por el marco de la legislación de la Iglesia universal y por la responsabilidad inalienable que cada obispo tiene en su diócesis. Como institución permanente se ha desarrollado hasta convertirse en un instrumento extraordinariamente eficaz de la dirección sinodal de la Iglesia. Finalmente, en el marco del ordenamiento interior de las Iglesias locales está el *sínodo diocesano* (cf. cánones 460ss), es decir, la asamblea de sacerdotes y «de otros fieles de la Iglesia local» que son elegidos para apoyar con su asesoramiento al obispo diocesano. Y están asimismo los sínodos de grupos de Iglesias locales (por ej., el Sínodo general de los obispos de la República Federal de Alemania, 1971-1975), en los que participan tanto clérigos como seglares.

4) En todas las Iglesias tienen los sínodos una gran importancia: entre los ortodoxos son un elemento esencial de la constitución de la Iglesia; en el protestantismo son el contrapeso jurídico de los ministros que rigen la Iglesia.

5) Según la concepción católica, el sínodo es un instrumento que completa la dirección de la Iglesia. En el futuro, y como forma de la participación activa de todos los cristianos en la vida de la Iglesia, tendría que alcanzar una mayor relevancia.

Bibliografía. *a)* K. LEHMANN, *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Allgemeine Einleitung,* Friburgo de Brisg. 1976, 21 67, *b)* W. AYMANS, *Synode. Versuch einer ekklesiologisch-kanonistischen Begriffsbestimmung,* AHC 6 (1974) 7-20; ídem, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung,* Munich 1970.

WERNER LÖSER

SISTEMAS ACERCA DE LA GRACIA. → Errores teológicos sobre la gracia, → gracia, → libertad. Así se denominan las tentativas hechas para esclarecer de forma ordenada y especulativa, y mediante un principio unitario, las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana.

1) La Biblia ignora tales tentativas. En ella aparecen yuxtapuestas, a veces de forma inmediata, ciertas afirmaciones en que la salvación se presenta como un acto de Dios y como un acto del hombre; tal ocurre en el AT con la conversión (obra de Dios: Lam 5,21; Jer 31,18; obra del hombre: Zac 1,3; Os 14,2), y en el NT el proceso del acontecimiento salvífico en general (Flp 2,12s). Según Rom, el amor (8,28), la culpa (9,30-10,21), el endurecimiento (11,7-11) y la fe o incredulidad (11,19-23) son obra tanto de la predestinación divina como del hombre. De modo parecido se habla también en Jn de la fe (cf. 6,44 y 6,47) y del endurecimiento (cf. 9,39 y 9,41), atribuidos a la vez a Dios y al hombre. En la predicación de Jesús se da por supuesta una actividad divina y otra humana simultáneas. Eso quiere decir que en la Biblia la libertad humana es una realidad autónoma frente a la gracia divina. No se ve oposición alguna entre las actividades de la gracia y de la libertad, ni se da tampoco una explicación sobre el cómo de la acción simultánea. Se da de hecho una unión no reflexiva de gracia y libertad.

2) En la teología católica posterior al concilio de Trento las relaciones entre esas dos magnitudes constituyen el epicentro del interés especulativo. Y se forman dos sistemas que se combaten mutuamente (*disputa de la gracia*): el *molinismo* (fundado por el jesuita Luis de Molina, † 1600, y desarrollado por teólogos de esa misma orden), que busca una solución mediante el concepto de la *scientia media* de Dios. La «ciencia media» se distingue del saber natural de Dios (*scientia naturalis*), por el que conoce las posibilidades puras, y también del conocimiento libre (*scientia libera*), por el que capta las realidades; con la ciencia media conoce Dios de antemano las futuras acciones libres y condicionadas del hombre (los *futuribilia*). En tanto que conocimiento previo salvaguarda tanto la superioridad de Dios como la libertad del hombre. El *bañezianismo* (fundado por el dominico Domingo Báñez, † 1604, y desarrollado por teólogos de su orden) busca una respuesta mediante el concepto de *praemotio* o *praedeterminatio physica* de Dios. Con esa «premoción física», que se diferencia de una influencia meramente moral, Dios es causa de todas las acciones humanas de acuerdo con su naturaleza; con ello no elimina la libertad, sino que la fundamenta. La predeterminación que hace posible la libertad salvaguarda tanto la omnipotencia de Dios como el libre obrar humano. Los puntos débiles que aparecen en estos dos sistemas han sugerido otras soluciones intermedias, las cuales se diferencian por el respectivo principio que les confiere unidad interna.

3) Lo acalorado de la disputa sobre la gracia motivó, en 1597, la intervención del magisterio oficial, pero sólo en 1607 y tras largas controversias permitió Pablo V que tanto molinistas como bañezianos pudieran exponer libremente sus doctrinas (Dz 1090, DS 1997); Benedicto XIV renovó en 1748

la libertad de enseñanza en el tema, extendiéndola también al agustinismo (Dz 1090 nota, DS 2564s).

4) Ni las Iglesias orientales ni las reformadas tienen un sistema específico

SISTEMAS DE LA GRACIA

I. Sistemas principales

	Molinismo	*Bañezianismo*
Concepto clave	*Scientia media* (ciencia media)	*Praemotio physica* (premoción física)
Centros de interés	La libertad humana	La omnipotencia divina
	Énfasis sobre la gracia suficiente	Énfasis sobre la gracia eficaz
	Confianza en la voluntad salvífica universal de Dios	Necesidad de la predestinación del individuo
	Predestinación *tras* la previsión de los méritos del hombre (*post praevisa merita*)	Predestinación *antes* de la previsión de los méritos del hombre (*ante praevisa merita*)
Problemas	Pone en peligro la soberanía y la omnipotencia divinas	Pone en peligro la libertad y la responsabilidad humanas

II. Ensayos de mediación

Nombre	*Representantes*	*Principio unitario*
Congruismo	F. Suárez, R. Belarmino	*Gratia congrua:* la gracia resulta eficaz cuando es adecuada (*congrua*) al comportamiento del libre albedrío
Codeterminismo	B. Mastrius, teólogos franciscanos	*Decretum condeterminans:* el decreto de Dios que determina la voluntad humana se da simultáneamente con el acto humano libre
Sistema sorbónico de la gracia	W. de Ysambert, N. Tournely, A. de Ligorio	*Oración:* la gracia suficiente da la libertad para orar, y esa oración proporciona la gracia eficaz para los actos salvíficos difíciles
Agustinismo	E. Noris, G.L. Berti	*Gratia victrix:* la gracia eficaz es el gozo en el bien producido por Dios, que se impone victoriosamente bajo la libre decisión humana

sobre la gracia; esta cuestión tampoco desempeña un papel especial en el diálogo ecuménico.

5) Los sistemas sobre la gracia, que ya a finales del siglo XVIII habían perdido su fuerza creativa, se han mantenido en las distintas órdenes religiosas hasta mediados del siglo XX. Hoy ya no tienen defensores. Cierto que las valoraciones críticas destacan sus respectivos y positivos propósitos fundamentales; pero, en principio, se comprueba la inviabilidad de tales sistemas especulativos acerca de las relaciones entre gracia y libertad.

Los motivos principales son la incomprensibilidad del misterio de Dios y la insuficiencia del conocimiento humano. Como base de toda la reflexión acerca de la posibilidad de compaginar la acción divina y la humana en el acontecer salvífico se tiene únicamente el dato bíblico de su simultaneidad fáctica. De lo cual cabe concluir que el acontecer salvífico es por completo acto de Dios y por completo acto del hombre. No hay competencia alguna entre ambos ni ninguna exclusividad. Se puede de hecho aceptar la incorporación inclusiva de la acción humana autónoma en la actividad universal de Dios, mas no se puede hacer patente en un sistema mental el cómo misterioso de la colaboración entre Dios y el hombre.

Bibliografía. *a)* CTD V, 279-296.

GEORG KRAUS

SOCIEDAD. → Comunidad, → comunión, → Iglesia. Sociedad es el conjunto de cometidos, con las correspondientes formas de comportamiento, que definen la vida en un entramado social. Los cometidos sociales se forman necesariamente cuando un entramado social supera las dimensiones de un grupo pequeño. Los condicionamientos sociales de la vida y la convivencia humanas tienen una importancia teológica, porque *a)* el mensaje del evangelio se dirige a unas personas socialmente condicionadas, *b)* porque las comunidades cristianas viven en medio de unas determinadas sociedades y *c)* porque las comunidades particulares y la Iglesia general tienen en razón de sus mismas dimensiones un *status* social.

1) El AT fundamenta últimamente las normas sociales del antiguo Israel en su elección por Yahveh y, de manera inmediata, en la ley de la alianza. La predicación de los profetas presenta como castigo y corrección divinos la influencia de culturas extranjeras, por las que el pueblo se desliza hacia la pérdida de su soberanía. Para la apocalíptica, la sociedad del reino, bajo cuya soberanía estuvo siempre la tierra prometida, es el campo de influencia de Satán, que impide así el cumplimiento de la ley de Yahveh en este eón mundano.

Jesús no ha rechazado de plano ni la sociedad judía ni tampoco la romana, sino que las ha sometido al criterio de la voluntad salvífica de Dios. En consecuencia, para el NT las estructuras sociales formadas dentro de las

comunidades neotestamentarias están por completo al servicio del mensaje salvífico. Mas como la sociedad del imperio romano se opuso a las comunidades cristianas primero como una realidad extraña y después con sentimientos cada vez más hostiles, el NT la desenmascara como el campo operativo de las potencias maléficas, aunque diferenciándola al mismo tiempo de los hombres condicionados por la misma, y a cuyo encuentro tenían que ir los cristianos con respeto y solicitud pastoral (cf., por ej., 1Pe 2,12.17).

2) La exposición teológica de las relaciones entre sociedad y fe va estrechamente ligada al desarrollo histórico.

Sociedad	*Teología-Iglesia*
Tras la conversión de Constantino: sociedad del imperio romano	– Orden divino de la creación, subordinado al orden de la salvación
Edad moderna: ruptura de la conexión entre Iglesia e imperio, sociedades autónomas	– Iglesia = sociedad perfecta instituida por Dios, criterio teológico para las sociedades mundanas
Actualmente: sociedades secularizadas	– Reconocimiento de la autonomía; servicio de los cristianos en la construcción humana de la sociedad

3) En el Vaticano II la Iglesia ha reconocido la autonomía relativa de la sociedad (LG 36), pero al mismo tiempo ha puesto de relieve la misión y responsabilidad cristiana en su estructuración humana (GS 3, 26), dado que las relaciones y circunstancias sociales ejercen una cierta influencia sobre el desarrollo, positivo o negativo, del hombre para convertirse en persona dueña de sí mismo (GS 25).

4) La discusión sobre las relaciones entre la fe cristiana y la sociedad ha conducido en los tiempos presentes a la formación de un frente tanto en la teología protestante como en la católica.

5) En esa discusión se trata de llegar a una síntesis entre los condicionamientos sociales, la capacidad de una actuación responsable y la decisión creyente en favor del mensaje del evangelio (→ decisión, → libertad). Cuando esa conexión es íntima, es cometido directo del anuncio del evangelio y del seguimiento de Cristo el cambiar las circunstancias sociales que impiden notablemente o que incluso hacen imposible la realidad subjetiva y la libertad de la persona, de modo que pueda oírse el evangelio como una llamada a la fe (J.B. Metz; teología de la liberación). Si, por el contrario, la libertad de la persona sólo está condicionada externamente por la sociedad, el evangelio se dirige entonces primordialmente a la libertad interior del hombre. En tal caso la comunidad-Iglesia, que se congrega para el reino de Dios, es un principio independiente de la sociedad respectiva.

Bibliografía. *a* y *b)* J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977.

GEORG LANGEMEYER

SOLICITUD DE DIOS. → Libertad, → predestinación, → providencia. Por solicitud de Dios se entiende el convencimiento creyente de que Dios cuida amorosamente de sus criaturas. Sistemáticamente tal solicitud se inserta, por lo general, en el concepto de providencia, que significa la dirección, por parte del creador, del mundo y de la historia con una meta y un sentido precisos.

1) La Biblia testimonia sobre todo la actividad solícita de Dios respecto de sus elegidos; sólo en dos pasajes de cuño helenístico ocurre la palabra *pronoia* («providencia»), concretamente en Sab 14,3 y 17,2. Pero la idea veterotestamentaria de alianza incluye el conocimiento acerca de la asistencia divina (Gén 9,9-11; 12-25; Éx 24). Con un poder soberano obra Yahveh milagros en favor de su pueblo (Éx 34,10) y se demuestra como su creador (Is 43,1.15), abriéndole un sendero por las aguas caudalosas (Is 43,16) y poniendo fin a la guerra (Sal 46,9s). Pero cuida también del individuo particular «rodeándole por todos lados» (Sal 139,5) y ayuda al oprimido (Sal 147,5). «Hizo al pequeño y al grande, y tiene igualmente solicitud por todos» (Sab 6,7). Aunque bien y mal, vida y muerte vienen de él (Eclo 11,14; cf. Is 45,7; 54,16), el creyente confía en que al final su bendición será más fuerte. Esa bendición se extiende a todos los seres vivientes, a los que el creador alimenta (Sal 136,25) con el mismo amor con que liberó a su pueblo (Sal 136,10-22). «Hinche de bondad el universo» (Sab 8,1), cuida solícito de todos (Sab 12,13) y su «providencia» es la fuerza que «gobierna» en definitiva incluso un instrumento construido por el hombre (Sal 14,3).

El NT, y muy especialmente las palabras de Jesús conservadas por los Sinópticos, confirma la paternidad del creador con su solicitud sobre buenos y malos (Mt 5,45), y hasta sobre plantas y animales (Mt 6,26-30; cf. Lc 12,4-7), cuya prosperidad asegurada por Dios ha de alentar la confianza de quienes tienen una fe pequeña: «Vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todo eso» (v. 32). Así se entiende la equiparación entre «reino de Dios» y «vida» (Mc 9,42-48; Jn 3,3-16). Es Dios el que «da a todos vida, respiración y todas las cosas» (Act 17,25), pero es muy especialmente a la comunidad perseguida a la que se dirige la invitación: «Echad sobre él (Dios) todas vuestras preocupaciones, porque él cuida de vosotros» (1Pe 5,7). Los escritos paulinos esclarecen la solicitud de Dios como parte integrante del plan salvífico que con Cristo ha llegado a su culminación (Gál 4,4; Ef 1,9s), aunque el desarrollo de ese plan siga siendo un misterio inescrutable (Rom 11,33-36).

2) Los padres se enfrentaron a las tendencias fatalistas de, por ej., el estoicismo y la astrología pagana. Justino muestra su rechazo del *fatum* o

hado poniendo de relieve una providencia especial y otra general del Dios de Jesucristo (*Dial.* 1,4; 118,3). Ireneo ve el motivo que mueve a Dios a crear el mundo y la historia en el amor, que busca otorgar sus bondades a un receptor extradivino (*Adv. haer.* IV, 14). El mundo fue creado para el hombre (ibíd. V, 29,1), para su educación y perfección (ibíd. IV, 37,7).

3) En el sínodo provincial de Braga el magisterio eclesiástico condenó el fatalismo astrológico (Dz 239, DS 459). Y el concilio Vaticano I declaró: «Todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna..., aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (Dz 1784, DS 3003).

4) La doctrina luterana y sobre todo la calvinista, de la predestinación quieren poner de relieve la libertad soberana de la elección eterna (cf. *Inst.* III, 21,6). La doctrina de Calvino sobre la llamada «doble» predestinación de unos a la salvación y de otros a la condenación (ibíd. III, 21,7) no la defiende hoy ningún teólogo protestante en un sentido tan radical. Mención especial merece la convicción puritana de que Dios de tal modo bendice y con tanta solicitud cuida el trabajo de sus elegidos que sus frutos refuerzan en ellos la conciencia de su elección (M. Weber).

5) El desarrollo teológico de la solicitud divina desplazó el acento de la idea bíblica al concepto postbíblico de providencia. Así Tomás de Aquino habla de la providencia como de una ordenación teleológica de todas las cosas preexistentes en el pensamiento divino (*S. th.* I, 22,1s). Hoy, en la época del personalismo, la solicitud divina aparece como un motivo revelado que hace del individuo, del pequeño y el pobre objeto también de la solicitud interhumana y social, porque Dios quiere desarrollar así su amor. Este último aspecto lo destacan especialmente los representantes de la teología de la liberación.

Bibliografía. *a)* G. v. Rad, *Theologie des AT,* Munich 1969, 143-200; H.W. Wolff, *Anthropologie des AT,* Munich 1973, 221-230; *b)* G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth,* Stuttgart [9]1971, 114-132; L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre,* Darmstadt 1975, 63-72; A. Ganoczy, *Doctrina de la creación,* Herder, Barcelona 1986.

Alexandre Ganoczy

SOTERIOLOGÍA. → Encarnación, → gracia, → justificación, → redención y liberación, → resurrección de Jesús, → salvación, → teoría de la satisfacción. Como tratado dogmático la soteriología designa la doctrina de la redención (griego *soteria*) de todos los hombres mediante la muerte expiatoria y vicaria de Jesucristo en la cruz. Por lo que a su contenido se refiere, hay que decir que todos los temas de la teología cristiana quedan afectados por esa afirmación. Así, la soteriología es más que un tratado especial. Se distingue entre el acto objetivo de redención por parte de Cristo y su aceptación subjetiva por parte de los creyentes, que se estudia en el estudio sobre

la → doctrina de la gracia. Por lo demás, no es posible una separación estricta y total.

1) En el NT las afirmaciones sobre la persona y sobre la obra de Jesús resultan inseparables. Es Cristo quien restablece las relaciones del hombre con Dios destruidas por el pecado, en cuanto que, estando él sin pecado, asume el pecado en nuestro lugar, lo entierra consigo mediante su muerte y lo supera en su resurrección (Rom 4,25; 8,3; 1Cor 5,21; Gál 3,13; Heb 4,15). Ha superado la pena de muerte impuesta al primer hombre, Adán, y ha conseguido la nueva vida con Dios convirtiéndonos por la acción del Espíritu Santo en hermanos y hermanas suyos, ya que por gracia participan en la relación filial de Jesús con el Padre (Rom 8,29; Col 1,18; Ef 1,5).

Toda la actividad pública de Jesús, como portador de la esperanza escatológica de salvación se resume en las fórmulas neotestamentarias con *hyper* («por nosotros»). Y es sobre todo en la última cena donde la muerte de Jesús se entiende como la expresión suprema de su proexistencia, de su existencia en favor de otros. En fidelidad y obediencia da su vida «por muchos» para el perdón de los pecados (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,25; 15,3; Jn 19,29; 1Pe 1,24; cf. Is 53,11s). A través de diferentes imágenes, en su mayoría inspiradas en el AT, se esclarece la muerte expiatoria y vicaria de Jesús: como rescate de la esclavitud del pecado, justificación, purificación y redención por la sangre de Cristo (Rom 5,9; 1Cor 6,20; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 9,14; 13,11s; 1Pe 1,19; 1Jn 1,7; Ap 5,9); la entrega de la vida como precio del rescate por muchos (Mc 10,45; Gál 1,4; 1Tim 2,6; cf. el cántico o poema del sufrimiento vicario del Siervo de Dios en Is 53); la entrega de sí mismo como sacrificio expiatorio (Rom 3,25) o reconciliación por nuestros pecados (Rom 3,25-30; 8,3; Gál 1,4; 1Pe 3,18; 1Jn 2,2; 4,10; Heb 2,17; 1Tim 2,6).

Ese acto central de Cristo y su resultado aparecen en el NT bajo diversos conceptos teológicos: justificación del pecador por la gracia y en la fe (Rom 3,28; 5,9; 8,30; 1Cor 6,11; Gál 2,16s; Tit 3,7); perdón de los pecados (en numerosos pasajes); reconciliación (Rom 5,11; 11,15; 2Cor 5,18s; Ef 2,16; Col 1,20s; Heb 2,17; 1Jn 2,2; 4,10); liberación y redención (Rom 5,9; 6,18; Act 2,21; Col 1,13; Tit 3,5; 4,10); santificación (Rom 6,22; 1Tes 4,3.7; Jn 17,17; 1Cor 6,11; Heb 2,11; 10,10; 13,12); redención (Lc 1,68; 2,38; 4,19; 21,28; Rom 3,24; 1Cor 1,30; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 9,15); nueva alianza, alianza eterna (Lc 22,20; 1Cor 11,25; Mc 14,24; Mt 26,28), cuyo pontífice y mediador es Cristo (Heb 8,6; 9,15; 12,24); comunión y paz con Dios y con los hombres (1Cor 1,9; 2Cor 13,13; Jn 16,33; Act 10,36; Rom 5,1; 14,17; Ef 1,3.20; 2,14; Jn 1,3); participación en la vida y naturaleza de Dios (Rom 8,29; Ef 1,17s; 2Pe 1,4); renacimiento a una vida nueva (Jn 3,5; Tit 3,5); nueva criatura (2Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 4,24). También para Juan la muerte sacrificial de Cristo es fundamento de la redención (Jn 1,29; 10,11; 12,24.33; 15,13; 19,34).

En la muerte de Jesús se realiza su exaltación y la revelación de la gloria del Padre en el Hijo. Tanto ha amado Dios al mundo, que entregó su Hijo a

la muerte para que todos cuantos creen en él tengan la vida eterna (Jn 3,16; 1Jn 4,9s). El creyente se apropia los dones de la redención mediante la conversión, la fe, el bautismo, la eucaristía y la imitación ya ahora como don espiritual, colación del Espíritu, justificación y filiación divina (Mc 13,11; Gál 3,2s; 4,6s; Rom 8,12-17). También los bienes de redención futuros están ya dados en principio, inicialmente, y aguardan su manifestación en la parusía del Señor: la resurrección corporal (1Cor 15,12; Jn 5,25) y la vida eterna, la glorificación como hijos de Dios (1Jn 3,1s; Rom 8,17), la visión de Dios (1Cor 13,12; 1Jn 3,2), la comunión de los santos (Ef 1,10; Heb 12,22-24; 1Tes 4,14), el cielo nuevo y la nueva tierra (Is 65,17; 6,22; Ap 21,1), con la victoria definitiva sobre la muerte, el diablo y las fuerzas y poderes hostiles a Dios y al hombre (1Cor 15,25s; Ap 21,4).

2) La doctrina de los padres de la Iglesia está marcada por la unión de *theologia* y *oikonomia* (→ teología). Dios es el sujeto activo de la redención; es él quien actúa en Cristo reconciliando al mundo consigo. En virtud de la unión hipostática convergen en Cristo los dos movimientos: de Dios hacia el hombre (gracia, amor), y del hombre a Dios (sacrificio, obediencia). En Cristo, Dios abraza a la humanidad como un todo. En él se «recapitula» e integra toda la creación. La encarnación apunta a una adecuación y asimilación del hombre a Cristo mediante la superación del pecado y de la desobediencia y apunta, en definitiva, a su divinización en Cristo mediante la gracia (cf. Ireneo de Lyón, *Adv. haer.* III, 18,1).

En modo alguno retroceden la cruz y la resurrección eclipsadas por la encarnación, como supone cierta interpretación errónea y difundida de esta doctrina «física» de la redención, porque es precisamente el trasfondo trinitario e historicosalvífico el que muestra a Dios como el fin y meta de todo el movimiento. Y sólo se puede alcanzar mediante la humillación del Hijo, que ha asumido la naturaleza humana concreta en su alejamiento de Dios y en su condena a muerte, y a través de su obediencia hasta la muerte *in forma servi*, bajo la forma de siervo que es el hombre (Flp 2,7). Con ello ha superado Jesús los abismos del pecado de Adán, a saber, el orgullo y la desobediencia, cuya expresión es la mortalidad corporal. En su resurrección Jesús es el Adán nuevo; en él está la nueva vida para cuantos entran en la *forma Christi*, es decir, en el «cuerpo» de la humanidad nueva, a través de la obediencia de la fe, la imitación y seguimiento del Crucificado y la esperanza en la resurrección.

Los conocidos motivos de la soteriología patrística (engaño y chasco del diablo por obra de Cristo, rescate del pecador de su poder) no son sino representaciones populares de la teoría de la redención como comunicación de la vida divina, que debe interpretarse dentro de un plan salvífico universal de Dios. Un planteamiento totalmente distinto es el que desarrolla Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo*) con su *teoría de la satisfacción*. Mediante el desarrollo y fuerza de los argumentos (*rationes necessariae*) pretende hacer racionalmente comprensible la revelación. Para ello son decisivas unas categorías jurídicas que desde Tertuliano responden a la tenden-

cia de la cultura occidental marcada con el sello romano: el pecado es una ofensa infinita a la gloria y honor de Dios. Pero no hay hombre alguno que puede dar satisfacción a su justicia. Eso sólo puede hacerlo de un modo vicario el Dios hombre. En virtud de la unión hipostática los actos humanos de Cristo en obediencia, pasión y muerte tienen un valor (mérito) infinito y pueden proporcionar la satisfacción a Dios y producir la reconciliación. Con distintas variantes esta concepción va a prevalecer en el Occidente cristiano.

La crítica de la ilustración al cristianismo arranca de una idea notablemente grosera de la satisfacción y se pregunta si es compatible con la bondad de Dios el que, para satisfacer su cólera o su ofensa, sometiese a su Hijo a una muerte cruel. La satisfacción a través de un representante o vicario parece contradecir la dignidad de la libertad moral (I. Kant). Se pone radicalmente en tela de juicio la unidad de la humanidad también en lo negativo (→ pecado hereditario) como una definición transcendental de sus relaciones con Dios. Los pecados son debilidades de la naturaleza o deficiencias estructurales de la sociedad, y por lo mismo han de superarse en el plano psicológico y sociológico. Los sufrimientos y la muerte se aminoran evolutivamente mediante el desarrollo hacia una complejidad mayor de la materia. Así las cosas, la obra de Cristo sólo se puede entender por medio de categorías morales o políticas, con la pérdida de sus componentes teológicos centrales (teología liberal).

3) El magisterio de la Iglesia no ofrece una teoría de la redención propiamente dicha. Las afirmaciones más importantes se hicieron en las grandes controversias teológicas de los primeros siglos. Los enfrentamientos con el pelagianismo y con la reforma protestante afectan más bien al aspecto subjetivo de la redención. La base del acto objetivo redentor es la voluntad salvífica y misericordiosa de Dios. En virtud de la unión hipostática, su Hijo, Jesús, con su ministerio sacerdotal, regio y profético es el mediador entre Dios y los hombres (Dz 122, DS 261).

Como redentor del pecado ha asumido la naturaleza humana y su debilidad con el único objetivo de redimir al hombre del dominio del pecado, el demonio y la muerte. Con su naturaleza divina supera la culpa (Dz 93, DS 291s, 209), pero precisamente por haber sufrido como hombre una verdadera muerte (Dz 286, DS 539). Mediante su obediencia hasta la muerte ha alcanzado un mérito infinito, superando él solo el pecado de Adán y sus secuelas (Dz 790, DS 1513) y obteniendo la nueva justicia, la vida eterna y la reconciliación (Dz 794s, DS 1522s). El mérito de su pasión es ilimitado y abarca a todos los hombres, ya que ha conseguido para todos la gracia santificante y la justificación, y con ello ha satisfecho al Padre por nosotros (Dz 799, DS 1529).

Aunque Cristo se ofreció a Dios sólo *una vez* sobre el altar de la cruz en un sacrificio sangriento, mantiene presente en su Iglesia ese sacrificio en una forma sacramental, ofreciéndose como víctima y sacerdote sacrificador al Padre en un acto de reconciliación y expiación, alabanza, adoración y acción

de gracias (Dz 938-940, 948-954; DS 1739-1743, 1751-1754). Los hombres sólo llegan a ser partícipes de la redención por la fe, la esperanza y el amor, a través del bautismo y la penitencia (Dz 792*a*-843, DS 1520-1583). Pueden crecer en la gracia y, como miembros del cuerpo de Cristo, obtener méritos mediante su nueva actividad moral a partir de la vida de gracia y satisfacer así por sus pecados en presencia de Dios; ello no contradice el valor universal del sacrificio de la cruz, sino que precisamente lo supone. La obra objetiva redentora de Jesús se realiza en la encarnación, la concepción en las entrañas de María por obra del Espíritu Santo, el nacimiento, la pasión, la muerte, la bajada a los infiernos, la resurrección, la ascensión al cielo y el envío del Espíritu Santo (cf. los símbolos de la fe).

4) La reforma protestante acentúa y refuerza el esquema de la satisfacción. La encarnación no es la asunción de la naturaleza humana, por la que Cristo se convierte también en cabeza de la humanidad nueva y ofrenda al Padre su actividad libre. No queda espacio para conceptos como sacrificio, satisfacción, mérito. La encarnación pertenece al ministerio de Cristo. Como Dios, es el portador y sujeto de la acción satisfactoria, oculto en su carne humana asumida. La cruz es propiamente una relación de Dios a Dios en la forma de enajenación por nuestros pecados. De ahí que el hombre sólo pueda recibir la salvación como don y hacerse uno con el Dios crucificado en el plano de su conciencia mediante la fe. No se le da la capacidad y fuerza para el propio obrar como miembro de la humanidad de Jesús, de manera que eso no tiene importancia alguna para la acogida de la salvación y el crecimiento en la gracia. De ahí se derivan unas consecuencias para las relaciones cristianas con el mundo y para la antropología que confieren un sello peculiar al rostro de las distintas confesiones.

5) La soteriología actual debe retroceder más allá de las teorías de la satisfacción y enlazar con las vastas perspectivas de la visión bíblica y patrística en la historia salvífica, la cristología, la eclesiología, la pneumatología y la doctrina sacramentaria. En el pensamiento dialógico la gracia ha de entenderse como palabra vivificante y acto liberador de Dios. Sólo así se incorpora la problemática moderna de la libertad. Si la salvación es comunicación de la vida divina, que pone al hombre en comunión con el mismo Dios, la gracia puede entenderse como condición indispensable y contenido de la libertad humana. La acción dominadora de Dios sobre la historia muestra que la perspectiva teológica no es una teoría que sólo pueda ponerse en práctica a través de relaciones políticas y sociales. Mas como la salvación tiene como destinatario al hombre en todos sus aspectos, se concreta en todos los ámbitos de la vida. De ahí que en la soteriología tengan un cierto derecho también los planteamientos de la teología política y de la liberación: la historia dolorosa de la humanidad hay que referirla a la pasión de Jesús. En los → misterios de la vida de Jesús se echa de ver la conexión con la experiencia salvífica en la vida concreta del cristiano.

Bibliografía. → Salvación; G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre,* Theologisches Seminar, Friburgo de Brisg. 1977; B. STUDER, *Soteriologie in der Schrift und Patristik,* HDG III/2*a*, Friburgo de Brisg. 1978.

GERHARD MÜLLER

SUCESIÓN APOSTÓLICA. → Apóstol, → apostolicidad de la Iglesia, → colegialidad, → ministerio en la Iglesia. El concepto designa la vinculación de un obispo, establecida por la ordenación (y, derivada de la misma, la de un sacerdote y la de un diácono), al colegio de los obispos, que es uno solo y se remonta a los apóstoles. La cadena o la red de las imposiciones de manos forma parte como elemento sensible del vasto proceso sacramental de la transmisión de un ministerio así entendido.

1) En el NT no existe aún una doctrina desarrollada de la sucesión apostólica, aunque la realidad significada es claramente perceptible en los comienzos. Pablo designa a Timoteo para que lo represente (1Cor 4,7). Según Actos los «doce» instituyeron siete «diáconos». Pablo y Bernabé establecían «presbíteros». Según las cartas pastorales la institución de los ministros eclesiásticos se hacía mediante la imposición de manos y la oración. De acuerdo con Act 15 los presbíteros formaban con los apóstoles una especie de «colegio».

2) 1Clem representa un claro testimonio en favor de la sucesión apostólica. Sólo ejerce debidamente su ministerio el ministro eclesiástico que lo ha recibido de los apóstoles. Ireneo pone de relieve la importancia de la sucesión apostólica de cara a la gnosis herética. En la teología católica nunca se ha cuestionado seriamente la sucesión apostólica como elemento constitutivo del ministerio eclesiástico. En la idea de los reformadores, la apostolicidad de la Iglesia no depende de la sucesión apostólica de los ministros eclesiásticos, sino de la permanencia de la Iglesia en el mensaje y la doctrina apostólicos. En la teología católica resulta cada vez más claro que la sucesión apostólica no ha de verse aisladamente sino junto con otros elementos que constituyen asimismo la apostolicidad de la Iglesia.

3) En varios documentos pontificios o conciliares se les designa a los obispos como sucesores de los apóstoles y al papa como sucesor de Pedro (cf., por ej., Dz 182, 404, 510, 987, 1323; DS 379, 766, 960, 1824, 2282). Ha sido el Vaticano II el que ha tratado con especial amplitud el hecho de que el colegio de los apóstoles se prolonga en el colegio de los obispos y el ministerio de Pedro en el ministerio del papa. El concilio conecta la sucesión apostólica con la institución divina, declarándola así como constitutiva de la Iglesia. En LG 20 se dice: «Y así como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro, primero entre los apóstoles, y que ha de transmitirse a sus sucesores, así también permanece el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia que permanentemente ejercita el orden sacro de los obispos. Enseña, pues, este sagrado sínodo que los obispos han sucedido

por institucion divina en el lugar de los apóstoles como pastores de la Iglesia...»

4) En las conversaciones ecuménicas sobre el ministerio eclesiástico se trata continuamente de la sucesión apostólica. Se discute la cuestión de si de cara al tan reclamado mutuo reconocimiento de los ministerios podría considerarse como suficiente una sucesión en el plano presbiterial (en contraposición al plano episcopal).

5) La importancia de la sucesión apostólica se desprende de la sacramentalidad de la Iglesia, único cuerpo de Cristo; y así como en consecuencia no hay más que *una* fe y *un* bautismo, así también sólo hay *un* ministerio. Y éste sólo aparece en el único colegio de los obispos, a los que se subordinan los presbiterios de los sacerdotes y las comunidades de los diáconos. El obispo individual queda incorporado a ese único colegio mediante la ordenación o consagración episcopal, obteniendo así la potestad para su actuación como obispo. Y así entra también en la sucesión apostólica.

Bibliografía. *a)* W. BREUNING, *Successio apostolica*, LThK² IX, 1140-1144; *b)* J. RATZINGER, *Primado, episcopado y successio apostolica*, en K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 43-69; Conc 4 (1968) 237ss; *c)* H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession*, Düsseldorf 1974.

WERNER LÖSER

SUFRIMIENTO. → Amor de Dios, → contingencia, → enfermedad, → imitación de Cristo, → males, → muerte, → pasión y muerte de Jesucristo, → teodicea, → teología de la cruz, → tristeza. Es éste un concepto genérico que abarca todo lo que produce una sensación dolorosa. Con el sufrimiento empieza ya la vida humana (primeros vagidos). La historia de la humanidad es una cadena de dolor infinito. Cada logro humano se alcanza con sufrimiento. Por lo mismo, el hecho del sufrimiento humano es el argumento más grave contra la existencia de Dios. El tema del sufrimiento recorre toda la teología.

1) Según el AT, el sufrimiento entró en la creación de Dios, que originariamente era buena, como consecuencia del pecado (Gén 1,31; 3,16-19). Dios envía el sufrimiento como castigo, penitencia e incluso como expiación vicaria del justo por los pecados del pueblo (Is 53,4-12). Otra respuesta al problema del sufrimiento es la que da el libro de Job: mediante el sufrimiento se prueba la fe del hombre piadoso.

Según al testimonio de los Evangelios, Jesús rechazó una conexión directa entre pecado y sufrimiento (Lc 13,2s; Jn 9,3); con su acción en pro del futuro reino de Dios Jesús se opone a cualquier forma de padecimiento. Según el NT, en el reino de Dios queda superado todo sufrimiento y dolor. Pero Jesús ha acabado entregándose personalmente al sufrimiento hasta la muerte en cruz. De ahí que en las comunidades neotestamentarias se considere el sufrimiento como una gracia especial, que conduce al cristiano a la

gloria de la resurrección (así, por ej., en 1Pe 2,20). Ello se debe no sólo al hecho de que la fe cristiana se concentra en la pasión, muerte y resurrección de Cristo, sino que está condicionado también por la situación en que vivían los cristianos (época de persecuciones).

2) La paciencia en el sufrimiento personal y la compasión frente al sufrimiento ajeno son las dos reacciones que definen el pensamiento teológico en el período siguiente, por lo que respecta al dolor humano. La superación del sufrimiento sigue siendo en líneas generales el objeto de la esperanza en el más allá. La conexión entre sufrimiento y pecado continuó destacándola la teología escolástica a través de sus especulaciones sobre la índole de los padecimientos en el → purgatorio y en el → infierno.

3) También la doctrina creyente de la Iglesia ve, por una parte, el sufrimiento en conexión con el pecado y, por otra, lo relaciona con el seguimiento e imitación de la cruz (LG 8, 41).

4) Tras las dolorosísimas experiencias de la segunda guerra mundial (Auschwitz), el problema del sufrimiento se ha convertido de alguna manera en un nuevo reto para todos los teólogos cristianos.

5) La meditación sobre el significado salvífico del ministerio de Jesús tendente a eliminar el dolor (por ej., con las curaciones de enfermos), por una parte, y los esfuerzos sociales encaminados a una disminución del dolor, por otra, hacen hoy posible una respuesta teológica matizada al problema del sufrimiento. En la imitación de Jesús no sólo entra el llevar la cruz, sino también la liberación del hombre del sufrimiento. Es preciso desarrollar unos criterios teológicos sobre la necesidad de ambas exigencias cristianas. El sufrimiento puede ser inevitable: *a)* Por la misma condición de criatura del hombre (→ contingencia): la realización de unos valores a menudo sólo es posible mediante la renuncia, y la búsqueda de lo justo a veces sólo puede hacerse exponiéndose al riesgo de equivocarse. *b)* Por la condición pecadora del hombre: frente al desamor del pecado, el amor cristiano no puede oponer en definitiva más que el sufrimiento. El seguimiento con la cruz no consiste, pues, en soportar cualquier dolor, sino en la indefensión del amor frente al desamor. Por eso, la respuesta última al problema del sufrimiento hay que verla en el amor del mismo Dios, cuya justificación frente al inmenso dolor humano ha de seguir siendo la verdadera causa de la esperanza cristiana.

Bibliografía. *a)* C.S. LEWIS, *Über den Schmerz*, Munich 1978.

GEORG LANGEMEYER

TENTACIÓN. → Concupiscencia, → demonios, → diablo, → pecado y culpa, → propiedades de Dios. Es el impulso o atracción hacia el mal bajo pretexto de un bien. En la tentación se le aparece al hombre un valor criatural concreto como más importante que la orientación hacia la voluntad divina de toda su realidad criatural y personal.

1) De acuerdo con el testimonio de la Sagrada Escritura, el hombre puede estar expuesto a la tentación en cualquier situación de la vida. Y en tentación incurrieron incluso los mediadores de salvación, como fueron Abraham, Moisés y el propio Jesús (Heb 4,15).

Puesto que Dios es el Señor y soberano sin límites de toda la realidad, también la tentación procede en último término de Dios, que pone a prueba la lealtad a la alianza y la fe de los hombres. La prueba superada acerca al hombre más a Dios. Pero, en concreto, la tentación parte de unas realidades creadas, del deseo y concupiscencia malos, de los bienes del mundo, cuyo poder de seducción se experimenta como personificado en Satán y en los espíritus que están a su servicio (demonios). El pecador no puede liberarse a sí mismo de la maraña de esos poderes que le tienden trampas; pero el creyente debe confiar en que Dios no permitirá tentación alguna que supere su fe (cf. Lc 11,4; 1Cor 10,13; Sant 1,13s).

En la Sagrada Escritura la tentación tiene además otro significado: el hombre tienta a Dios con su pecado continuado; dicho de otro modo, el hombre juega con la misericordia y con la gracia de Dios, y se arriesga a perder definitivamente la benevolencia y la protección divinas.

2) El motivo de que el hombre permanezca de por vida expuesto y accesible a la tentación lo vio la teología en la capacidad de deseo que alienta en el hombre, cuyos movimientos espontáneos ya no se integran en la orientación básica de la voluntad a consecuencia del pecado de origen. Y según que la voluntad del hombre ceda a las tentaciones o se resista a las mismas, el poder seductor de la tentación crece o disminuye. De ahí que la fuerza y la frecuencia de las tentaciones puedan tener una causa culpable.

3) Según la doctrina de la Iglesia, la tentación por obra de la concupiscencia espontánea no es de por sí pecado (Dz 792, DS 1515), y con la ayuda de Dios el creyente puede superarla y mantenerse sin culpa (Dz 804, DS 1536s).

4) Desde su tradición, la teología protestante ve en la tentación un síntoma del pecado, es decir, de la referencia a sí mismo, del egoísmo del corazón humano. Desde el punto de vista de que la situación concreta que se convierte en tentación para el individuo está siempre motivada por una culpa humana, pueden acercarse entre sí los puntos de vista contrapuestos.

5) La discusión teológica actual se ocupa especialmente de las tentaciones a las que el hombre se ve expuesto por causa de las estructuras sociales y económicas. Éstas marcan el campo motivacional del libre albedrío ya desde el seno materno (→ libertad). Y desde ahí se echa de ver la estrecha conexión que media entre tentación y pecado.

Bibliografía. → Concupiscencia.

GEORG LANGEMEYER

TEODICEA. → Mal, → males, → propiedades de Dios. Teodicea (griego: *theos* = Dios; *dike* = juicio) significa: *a)* En sentido amplio, la doctrina filosófica de Dios. *b)* El esfuerzo por defender la bondad y justicia de Dios frente al mal y los sufrimientos que se dan en la creación.

1) En el AT no aparece la palabra teodicea, pero sí se encuentra lo que ese término significa. El ejemplo mejor de esto que decimos lo constituye el libro de Job. En su proceso judicial con Dios el sufridor inocente quiere conocer el motivo de sus sufrimientos (Job 12-14; 17,23). La referencia al orden de la naturaleza, que en su conjunto funciona bien, no puede satisfacerle (38-40); no le queda más que el silencio frente al creador (40,3-5) y la esperanza del futuro acto de redención (42,1-6). De manera parecida, la literatura sapiencial aguarda un equilibrio y compensación en el más allá por obra de un Dios que en definitiva es justo (Sab 3,13-4,16; Sal 16,10; 49,15s). El NT rechaza repetidas veces la idea de entender el sufrimiento automáticamente como un castigo de Dios (cf. Lc 13,1-5; Jn 9,1-3); hasta la muerte tiene su causa únicamente en la culpa de Adán (Rom 5).

2) El problema, que se replantea de continuo en la historia, de compaginar el estado injusto de la creación con un Dios bueno y omnipotente lo discutió ya la filosofía griega. Para Platón Dios no es la causa del mal, pues que éste no tiene ser alguno y de Dios sólo procede el ente (*Polit.* 617, E). Epicuro, por el contrario, planteó en su crítica de la religión una serie de cuestiones acerca de la causalidad universal de Dios (*Epicurea,* ed. de Usener, frag. 374), recogidas por el filósofo cristiano Lactancio: si Dios no *puede* eliminar el mal, es impotente; si no *quiere* eliminarlo, es envidioso; si no *quiere ni puede,* es impotente y envidioso; pero *que lo quiera y pueda* contradice a la experiencia universal (*De ira Dei,* 13). La patrística testimonia inequívocamente que a Dios no se le puede hacer responsable del mal. Una respuesta cristológica la da Agustín. Especial relevancia adquiere el problema de la teodicea en la ilustración. G.W. Leibniz, del que procede el concepto de teodicea (1697), explica la existencia del mal por la finitud de este mundo, pese a que es el mejor de los posibles (*Essais de théodicée,* 1710). I. Kant empieza coincidiendo con él, pero más tarde declara la teodicea como mero asunto de fe. F.W.J. Schelling replantea la cuestión filosófica; para él el mal sólo constituye el elemento irracional de la realidad; también en Dios se da la fase negativa del llegar a ser él mismo, y su superación constituye el contenido de la historia. Para G.W.F. Hegel la realidad evolutiva del espíritu universal es una teodicea en marcha: la historia que camina siempre hacia metas más altas justifica por entero a Dios. Ciertamente que semejante visión total de la historia no tiene en cuenta la felicidad ni la desgracia del individuo. La doctrina darwiniana de la evolución biológica puede verse en este contexto como un intento por desdramatizar el mal físico (aunque no, como en K. Lorenz del «pretendido mal»). El mal físico (como el dolor) puede incluso ser útil a un organismo, y hasta aparece como una condición esencial de los animales superiores. En contra de estos optimismos filosóficos o científicos, que confluyen en el marxismo, se re-

bela enérgicamente el pesimismo de A. Schopenhauer, para quien el mal es parte integrante del mundo prisionero de la materia; quien lo afirma con su obra o su afecto está en el sufrimiento, que sólo puede superarse mediante una liberación del mundo: la teodicea se convierte en una cosmodicea, y ésta se rechaza.

3) El magisterio no ha tomado una posición explícita acerca del tema de la teodicea.

4) Ya en su tratado *De servo arbitrio* alude M. Lutero al carácter irreconciliable de tales cuestiones con la fe auténtica. Dios no tiene que justificarse ante el foro de la inteligencia que busca los motivos; somos nosotros los que tenemos simplemente que adorar sus misterios (*nec nostrum est quaerere, sed adorare mysteria eius:* WA 18,712). La fe ha de confiar en que Dios puede producir el bien incluso a través del mal físico y moral (cf. WA 56,331).

5) De hecho, han sido los teólogos protestantes los que en las últimas décadas se han ocupado más intensamente del problema de la teodicea: K. Barth, J. Moltmann, E. Jüngel, D. Sölle. Todos ellos buscan una respuesta cristológica y más concretamente trinitaria. En la cruz de su Hijo amado, verdadero hombre, Dios ha asumido la responsabilidad de todo el dolor y el mal físico y moral de la historia. En virtud de su unión íntima con el Hijo crucificado, en el único Espíritu Santo, se le puede llamar el «Dios crucificado». Con ello justifica tanto al hombre pecador como al mundo colmado de sufrimientos. Surge una antropodicea (N. Berdiaiev) y una cosmodicea (S. Bulgakov) a través de ese acto divino que devuelve el sentido y un futuro escatológico a la creación malparada. Pero al justificar la existencia del hombre y del mundo, Dios se justifica también a sí mismo. Mas no se trata de un acto meramente jurídico o lógico, sino de un acto creador. De acuerdo con ello, la dogmática actual hace bien en superar la consideración meramente teórica de la teodicea con las sugerencias de tipo pastoral, porque en definitiva son las personas concretas las que claman a Dios buscando el sentido de sus padecimientos. Y a esas personas les es más provechoso el amor que las acompaña pacientemente que no una explicación racional.

Bibliografía. *a)* W. KERN, *Theodizee: Kosmodizee durch Christus,* MySal III/2, 549-581; *b)* K. BARTH, KD III/1, 418-476; *c)* K. GRONAU, *Das Theodizee-Problem in der altchristlichen Auffassung,* Tubinga 1922; S. BULGAKOV, *Kosmodizee,* «Östliches Christentum» 2 (1925) 195-246; N. BERDIAEV, *Das Problem der Anthropodizee,* ibíd., 246-306; V.E. FRANKL, *Homo patiens. Ensayo de una patodicea,* en *El hombre doliente,* Herder, Barcelona 1987, 197-297; K. HILDBRAND, *Leibniz und das Reich der Gnade,* La Haya 1958; G. BORNKAMM, *Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit: Das Ende des Gesetzes,* Munich [4]1963, 196-210; A.A. BERTRANGS, *Das Leiden im Zeugnis der Bibel,* Salzburgo 1966; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott,* Munich 1972; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt,* Tubinga [2]1977; D. SÖLLE, *Leiden,* Stuttgart-Berlín 1973.

ALEXANDRE GANOCZY

TEOLOGÍA. → Dios, → fe, → historia e historicidad, → Iglesia, → magisterio eclesiástico, → revelación, → sentido de fe de los creyentes, → teólogos. En la concepción cristiana, teología es la explicación y desarrollo científico —es decir, metodológico y sistemático— de la realidad de la revelación divina patente a la fe, con el fin de presentarla en lo posible como algo racional para el pensamiento humano.

1) La Sagrada Escritura no contiene reflexiones teóricas y científicas sobre el concepto de teología, pero aporta elementos importantes a ese concepto.

El AT no relaciona, como los griegos, el conocimiento y la comprensión con una idea intemporal, sino que expresa con ello la relación existencial con las personas; conocer es una forma de amor personal (Gén 4,1; Dt 33,9; Jer 31,34). Esto resulta aún más patente en el NT: conocer es una apropiación y aceptación espiritual de las personas (Mt 13,11; 1Cor 2,19; Col 1,9; 2,2), y ello en virtud de una gracia divina (Lc 24,45; Jn 7,39; 16,7; 1Jn 2,14; 5,20) que abre dimensiones nuevas (Rom 8,16s; 1Cor 2,11-16; Flp 3,8-10; Col 2,2). Es sobre todo la persona de Jesús de Nazaret y el destino lo que provoca el planteamiento mental y el enfoque que han desarrollado especialmente Pablo (cf. Rom 1,1-11,36; 1Cor 2; 15) y Juan (por ej. Jn 1,1-14), pero que puede advertirse en todo el NT. No es sólo necesario para el autoconvencimiento de fe, sino que se requiere también para dar cuenta y razón de la misma (1Pe 3,15). Al lado del mantenimiento impertérrito de los contenidos fundamentales (por ej., Jesús como mesías y redentor, así como el cumplimiento de las promesas del AT), ese enfoque y desarrollo se caracteriza por la gran amplitud de su exposición, y así, por ejemplo, Jesús aparece especialmente como obrador de milagros (Mc), como nuevo Moisés (Mt), como el salvador (Lc) o como el *Logos* preexistente (Jn). Se expresan así distintas concepciones teológicas que se completan mutuamente.

2) En la historia de los dogmas el problema fundamental de la teología son las relaciones entre fe y razón. Ambas se encuentran en permanente tensión; cuando se intenta resolverla en la dirección de la fe, la consecuencia es el irracionalismo; cuando, por el contrario, prevalecen los derechos de la razón, la consecuencia es el racionalismo (*gnosis*). Los teólogos de la antigüedad cristiana intentan frenar la herejía gnóstica mediante un pensamiento unitario y totalizador que destaca el valor del querer y del obrar al lado de la inteligencia. Conceptos en apoyo de dicha empresa son los de *(epi)gnosis, cognitio, scientia, sophia, sapientia.* Mientras que en el Oriente cristiano se destaca más el elemento de la volición que conduce a una teología mística y espiritual, en Occidente toma las riendas el elemento práctico y ético.

Es en la edad media cuando empieza la elaboración de la teología en el sentido moderno de ciencia con rango universitario. Haciendo suya la teoría aristotélica de la ciencia, Tomás de Aquino la explica como ciencia de la fe, cuyo principio supremo es la revelación divina, de la que la razón saca las conclusiones. La teología se define conceptualmente como *doctrina*

(*christiana, divina, sacra*), como *institutio divina, Scriptura, Sacra Pagina.*

La edad moderna en nombre de la autonomía de la razón pone en tela de juicio tal concepción, ya que la razón cuenta como la primera autoridad científica. Como la teología pretende una certeza sobrerracional, vendría a ser simplemente una estrategia inmunizadora de tipo ideológico (K. Popper, H. Albert). Por el contrario, la teología intenta mostrar con su reflexión teórico-científica su importancia antropológica y apunta insistentemente a la dimensión histórica de su labor.

La definición conceptual de la teología cambia a lo largo de la historia, aunque las distintas definiciones ponen de relieve elementos importantes de su contenido: mientras que en Platón la teología es la interpretación racional de los mitos y en Aristóteles la consideración del ente en el ser, la palabra pasa a ser desde el siglo IV cristiano el anuncio y noticia del ser más íntimo de Dios (en contraposición a *oikonomia* como noticia de la acción salvífica divina) entrando a formar parte del tesoro lingüístico cristiano. El Pseudo-Dionisio llama a la teología el modo con que se habla de Dios, distinguiendo entre *teología catafática* (o *positiva:* Dios es justo), *apofática* (o *negativa:* Dios no es justo como lo son los hombres) y *teología mística* (o *especulativa:* Dios es infinitamente justo). Para Agustín la teología es *ratio sive sermo de deitate* («razonamiento o discurso sobre la divinidad», *De civ. Dei* 8,1). La escuela franciscana, con Buenaventura a la cabeza, la califica de alto en el camino hacia el genuino conocimiento de Dios que es la sabiduría (la *sapientia* como sabor y apropiación de Dios). Para la evolución histórica de la teología, véase el cuadro adjunto.

3) El magisterio eclesiástico sostiene y reconoce la autonomía de la teología científica, aunque naturalmente contempla sus relaciones con el propio magisterio. En contra del fideísmo y del racionalismo el Vaticano I defiende los derechos y límites de la razón (Dz 1796, DS 3016): aunque no puede lograr una visión completa de los misterios de la fe, puede conseguir una cierta comprensión de los mismos mediante la correspondencia (→ analogía) con los conocimientos naturales, mediante la referencia a la conexión que entre sí mantienen las verdades de la fe y con la meta existencial del hombre. El Vaticano II se decanta por la libertad de la investigación teológica (UR 4,17), fomenta la orientación ecuménica (UR 9-11) de una teología inspirada en la Biblia (DV 23s) y bosqueja sobre todo un proyecto de estudio de la teología (OT 15s) con atención especial a la filosofía.

4) Las confesiones cristianas no se deben sólo, pero sí en medida considerable, a las diferencias y divergencias teológicas; de ahí que la teología en una situación de cristiandad dividida tenga que adoptar una orientación fundamentalmente ecuménica, consultando y estudiando todas las tradiciones cristianas y analizando también las diferentes concepciones con vistas a la reconciliación.

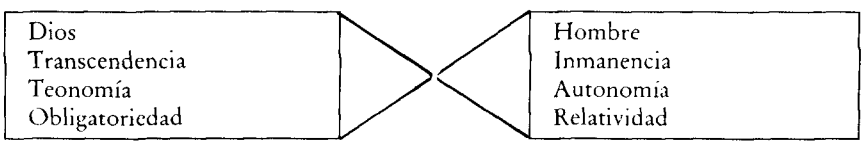
En la Iglesia ortodoxa la teología se entiende como un servicio eclesiástico para la explicación y profundización de los dogmas y del plan salvífico divino, así como para la revitalización de la acción ministerial de la comuni

dad creyente. Esencialmente es una teología de carácter dogmático y tiene un componente marcadamente espiritual como *theoria* o visión de los misterios divinos.

La teología reformada surgió, en protesta contra el racionalismo de la escolástica tardía, como un empeño primordialmente exegético, que según M. Lutero adquiere una importancia existencial para el creyente en su triple estadio de oración, meditación y tentación (*oratio, meditatio, tentatio:* WA 50,658ss).

Pero ya Ph. Melanchthon y más tarde la ortodoxia luterana vuelven a conectar con la concepción medieval de la teología. Y cuando la ilustración irrumpe, la teología protestante se ve expuesta a los mismos cuestionamientos que la teología católica.

5) La fe como realización existencial de la vida está llamada también de continuo al conocimiento racional de los contenidos de la revelación. La razón se enfrenta con afirmaciones que contrastan con la experiencia empírica (por ej., Jesús Dios *y* hombre, el crucificado *muerto vive*). Ésta se ve, pues, superada por la fe, y así la razón se enfrenta con nuevos contenidos reales que es preciso penetrar con el pensamiento. De ello se deriva una tensión radical, que constituye los polos permanentes de toda labor teológica, por cuanto que ésta ha de combinarlos sin que la tensión desaparezca:



Riesgos

Esencialismo	Existencialismo
Objetivismo	Subjetivismo
Olvido de la historia	Historicismo
Postergamiento de lo secular	Antropocentrismo, secularismo

Mientras que hasta la edad moderna la teología hacía sus análisis desde el polo de «Dios», la teología actual sigue a menudo el camino opuesto. Además, del cometido específico de la teología se deriva un cuádruple cuestionamiento, que ha sido determinante para la división oficial (véase el cuadro adjunto).

En concreto, cuentan estas básicas aseveraciones: *a)* Como cualquier ciencia, también la teología tiene unos supuestos y parte de una preinteligencia. Ahí entran sobre todo la aceptación de la existencia de Dios como fundamento primero de toda la realidad, la existencia de la revelación como notificación de Dios con una pretensión de vigencia universal, revelación que está consignada en la Sagrada Escritura, y la existencia de la comunidad

creyente de la Iglesia como portadora del mensaje revelado. *b)* La forma de trabajar la teología es racional, discursiva y dialéctica. *c)* Debido a la historicidad de la revelación, también la teología es a su vez histórica por cuanto que transmite ambas realidades. *d)* La historicidad viene a condicionar la pluralidad de la teología: el contenido de la revelación se presenta históricamente y es en sí inagotable, de modo que el propio teólogo sólo puede

DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA

Cuestiones	*Soluciones*	*Especialidades*	*Disciplinas*
¿Cuál es el fundamento histórico de la fe?	Estudio crítico de la Sagrada Escritura como documento de la revelación	Teología bíblica	Ciencias propedéuticas Exégesis del AT Exégesis del NT
¿Cuál es el camino histórico de la fe?	Análisis crítico de todas las interpretaciones (incluso las olvidadas) de la revelación	Teología histórica	Historia de la Iglesia (de la antigüedad con patrología, de la edad media y moderna) Historia de los dogmas
¿Dónde está la importancia y la unidad de los testimonios revelados?	Integración de las distintas afirmaciones de la fe en el depósito común y general	Teología sistemática	Teología fundamental Teología dogmática Teología moral Doctrina social cristiana Derecho canónico* Propedéutica filosófico-teológica.
¿Cómo hay que anunciar y dar testimonio al presente del mensaje de la revelación?	Orientación de las afirmaciones de fe a la situación vital de los destinatarios	Teología práctica	Pedagogía religiosa Catequética Teología pastoral Liturgia* Homilética

En el cuadro anterior sólo se mencionan las especialidades más importantes de la teología universitaria. Las marcadas con un asterisco no pueden incorporarse de manera exclusiva a una sola especialidad: el derecho canónico tiene también una importancia teológica práctica, y la liturgia un significado sistemático.

interpretarlo desde su perspectiva subjetiva y limitada, teniendo que dar testimonio del mismo en un contexto antropológico plural. La teología tiene que ofrecer la verdad cristiana sin recortes ni falseamientos, pero eso sólo puede hacerlo con una pluralidad de afirmaciones, formas mentales, modelos y horizontes diferentes. *e)* Como la fe se transmite eclesialmente, tanto la comunidad eclesial como su testimonio creyente, que se expresa en la Sagrada Escritura, la tradición y los testimonios del sentido creyente de los fieles (liturgia, distintas espiritualidades, arte, etc.) se convierten en criterios del pensamiento teológico. *f)* Para hacer accesible la fe eclesiástica a la comprensión de cada época, la teología necesita del adecuado campo de acción en la Iglesia y en la sociedad. *g)* Si la universidad pretende ser la «casa de las ciencias» en la que hay que pensar toda la realidad, debe también dejar campo para reflexionar científicamente sobre el fundamento de toda la realidad; de ahí la pretensión de la teología de ser una disciplina universitaria. *h)* En virtud de las características de la teología, síguense algunos supuestos de la labor teológica: por ser la teología explicación de la fe desde los supuestos específicos de ésta, el teólogo tiene que ser personalmente creyente; por analizar la teología la fe de la Iglesia como transmisora de la revelación, el teólogo tiene a su vez que tener el sentido eclesial; por trabajar la teología de acuerdo con las reglas de la ciencia, también el teólogo necesita de una competencia científica; y por tener que transmitir la revelación como universalmente válida también al presente respectivo, el teólogo tiene que pensar y trabajar de acuerdo con su época.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA Y DE LOS DOGMAS

Este esquema sugiere una primera ordenación genérica de nombres y hechos que se mencionan de continuo en los distintos artículos del diccionario.

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
I-VII	Iglesia antigua		
I/II	Padres apostólicos	1Clem, Ignacio, Policarpo, Carta de Bernabé, Pastor de Hermas, *Didakhe*	Paréneses, cristocentrismo, orientación escatológica, método alegórico
II	Apologistas	Arístides, Taciano, Atenágoras, Justino, Teófilo, Carta de Diogneto	Enfrentamiento con la filosofía griega (distintas formas de platonismo), primeros resultados en la cristología

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
II/III	Formación de la teología sistemática	Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Ireneo de Lyón, Hipólito	Formación de la regla de fe contra la gnosis, el montanismo y el milenarismo; ensayo de síntesis del pensamiento creyente; desarrollo de la terminología teológica especializada; método alegórico
III/IV	Nacimiento de las escuelas teológicas	*Alejandrinos:* Atanasio, Cirilo de Alejandría	Pensamiento especulativo y espiritualista, énfasis en la divinidad de Jesús
		Capadocios: Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa	Formación de la mística cristiana, teología trinitaria
		Antioquenos: Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo	Teología positiva y empírica, exégesis histórico-crítica, énfasis en la humanidad de Jesús
IV/V	Período de esplendor de la patrística	Agustín, Jerónimo, Ambrosio, León Magno, Hilario de Poitiers, Efrén	Elaboración de los dogmas trinitarios y cristológicos en Oriente contra las herejías del arrianismo, el monofisitismo y el nestorianismo; en Occidente prevalece una orientación más práctica: fundamentación del dogma soteriológico contra donatistas y pelagianos
VI/VII	Patrística tardía	Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, Máximo el Confesor, Pseudo-Dionisio, Boecio, Juan Damasceno	Se ordenan los resultados obtenidos hasta ahora por el trabajo teológico y se hacen accesibles en colecciones de citas

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
VIII/XV	Iglesia medieval		OCCIDENTE
VIII/IX	Teología carolingia	Beda el Venerable, Alcuino, Juan Escoto Eriúgena, Walafredo Estrabón	Transmisión de la teología patrística a la edad media, orientación práctica, disputas sobre la eucaristía y la predestinación
XI/XII	Monaquismo	Bernardo de Claraval, Ruperto de Deutz, Hugo y Ricardo de San Víctor	Elaboración de los elementos ascéticos y contemplativos de la tradición patrística
XI/XII	Escolástica incipiente	Anselmo de Canterbury Gilberto Porretano, Anselmo de Laón, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo	Reflexión sobre el depósito de la fe desde las razones internas y necesarias (*fides quaerens intellectum*); en lugar de la autoridad patrística aparece el argumento (*quaestio*); los puntos principales son la disputa de los universales, la doctrina de la cena y la soteriología
XIII	Alta escolástica	Alberto Magno, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino	Adopción de la filosofía de Aristóteles para explicar los contenidos de la fe, teología conceptualista e intelectualista, elaboración de grandes síntesis en las *Sumas*
		Buenaventura, Duns Escoto	En la tradición franciscana se cultiva la teología mística y voluntarista (primado de la voluntad)
XIV/XV	Escolástica tardía	Guillermo Ockham, Gabriel Biel	Fe y conocimiento se separan, aparición del pensamiento positivo con matiz individualista

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
XVI-XX	Edad moderna de la Iglesia: *Teología católica*		
XVI	Reforma y Contrarreforma	Cayetano de Vio, A. Contarini, R. Belarmino, J. Sadolet, Ambrosio Catarino	Los reformadores declaran la Biblia como norma única de la teología y rechazan el magisterio y la tradición. En el centro están la doctrina de la justificación (Lutero) y la predestinación (Calvino). En contra, una diferenciación teológica y apologética
XVII	Escolástica del barroco	G. Vázquez, F. Suárez, Gregorio de Valencia, M. Cano, D. Petavio	La teología como metafísica de las verdades de fe, fundamentación de la metodología teológica, división de la teología en disciplinas
XVIII/ XIX	Neoescolástica	F. Kleutgen, Ch.-R. Billuart, C. Schrader. J.B. Franzelin, G. Perrone	Pensamiento restaurador sin fuerza para crear un sistema, positivismo magisterial defensivo, lucha contra la ilustración
XIX	Movimientos de renovación	Escuela católica de Tubinga (J.A. Möhler, S. Drey, J.E. Kuhn); J.H. Newman; M.J. Scheeben; H. Schell; A. Gardeil, P. Rousselot, M. Blondel	Reconocimiento de la historicidad fundamental de la teología, enfrentamiento con el idealismo y el racionalismo alemanes; estudio del problema de la subjetividad en el enfrentamiento con el modernismo
XX	Teología de entreguerras	*Nouvelle théologie* (H. de Lubac, J. Daniélou, H. Bouillard), R. Guardini, G. Söhngen	Aprovechamiento y revitalización de las tradiciones teológicas no escolásticas (Biblia, patrística, ecumenismo, liturgia); método histórico y crítico en exégesis y dogmática; asimilación de las ciencias humanas

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
XX	Teología del período conciliar y post-conciliar	K. Rahner, H.U. von Balthasar, Y. Congar, J.B. Metz, E. Schillebeeckx	Reelaboración teológica de la teología del Vaticano II; orientación antropocéntrica, práctica y ecumenista; nacimiento de teologías regionales y contextuales; orientación a la historia de la salvación; enfrentamiento y diálogo con el existencialismo y el marxismo; discusión de los resultados de la teoría de la ciencia y de la filosofía del lenguaje
XVI/XX	Edad moderna de la Iglesia: *Teología protestante-luterana*		
XVI/ XVII	Ortodoxia luterana	M. Chemnitz, L. Hutter, J. Gerhard, G. Calixt, A. Calov, D. Hollaz	Sistematización de la teología luterana sobre la base de los escritos confesionales y de la antigua tradición eclesiástica incorporando la filosofía neoaristotélica; numerosas controversias confesionales
XVII/ XVIII	Pietismo	Ph.J. Spener, A.H. Franke, N.L. von Zinzendorf	Concentración de la teología en el problema de la salvación, en detrimento de la problemática filosófica; se presenta la experiencia como base de la fe; elementos místicos
XVIII	Ilustración	H. von Cherbury, M. Tindal, J. Carpov, S.J. Baumgarten, J.S. Semler, H.S. Reimarus	Bajo la influencia de los sistemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza y del derecho (H. Grotius, S. Pufendorf) se explica el mundo desde la razón humana. La ética pasa a ser el núcleo del cristianismo

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
XIX	Teología del siglo XIX		En el intercambio con los sistemas filosóficos coetáneos surgen corrientes muy diversas, que van desde el confesionalismo rígido hasta el ateísmo
		F. Schleiermacher	La verdad cristiana se fundamenta en la autoconciencia cristiana, por lo cual la dogmática se torna exposición descriptiva de esa autoconciencia
		Hegelianos: Ph. Marheineke, K. Daub, D.F. Strauss, L. Feuerbach	Bajo la influencia de Hegel se ve la religión como fenómeno del espíritu humano. Entre los «hegelianos de izquierda» eso conduce a la negación de la divinidad de Cristo y hasta de Dios mismo (como proyección del hombre)
		Neoluteranos (F.J. Stahl, Th. Kliefoth, W. Löhe, A.F.C. Vilmar) Escuela de Erlange (A. Harless, G. Thomasius, J.C.K. Hofmann)	Rígida orientación confesional con especial énfasis en la eclesiología (institución) Muestra las correspondencias entre la Sagrada Escritura y la experiencia salvífica individual; matiz conservador; estudio teológico de la Biblia
		S. Kierkegaard	Se considera el cristianismo como imitación existencial de Cristo en el sufrimiento y la tentación

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
XIX	Teología del siglo XIX	Protestantismo liberal (escuela de Tubinga: F.Ch. Baur, H.J. Holtzmann; A. Ritschl, A. von Harnack, W. Herrmann)	Introducción definitiva de la exégesis histórico-crítica, se rechaza la idea de una revelación universal; la dogmática no es sino la descripción histórica de la fe
		M. Kähler, A. Schlatter	Teología orientada a la Biblia y a la historia de la salvación
		Escuela de la historia de las religiones (E. Troeltsch, J. Weiss, A. Schweitzer, H. Günkel)	Dentro de la historia de la humanidad el cristianismo es sólo la forma suprema de una religión de la personalidad
XX	Teología actual	Teología dialéctica (K. Barth, E. Thurneysen, E. Brunner, F. Gogarten)	En reacción contra la forma liberal e histórico-religiosa del protestantismo se destaca la alteridad absoluta de Dios, pasando al primer plano su proclamación
		Teología existencial (R. Bultmann, P. Tillich, E. Käsemann, G. Ebeling, J. Moltmann)	Pese a los diferentes centros de interés, para todos estos teólogos el cristianismo es una llamada a la existencia humana, que ha de traducirse radicalmente al pensamiento actual

ORIENTE CRISTIANO

A diferencia de la teología occidental, no cabe aquí una distinción precisa ni de épocas ni de corrientes teológicas. Es un rasgo de la teología oriental la preservación y transmisión de la herencia patrística (sobre todo la de Juan Damasceno). Pero pueden señalarse diferentes motivaciones en los teólogos.

XI/XIV	Teología mística	Simeón el Nuevo Teólogo, Gregorio Palamas	Sólo la teología apofática («negativa») puede pronunciarse sobre el Dios inefable

Siglo	*Época*	*Representantes principales*	*Características*
XVII	Enfrentamiento con el pensamiento occidental	Cirilo Lukaris, Pedro Mogilas, Dositeo	Intento de asimilación crítica de posiciones romano-católicas y reformadas
XIX	Teología eslavófila	A.S. Chomjakov, Filareto de Moscú	Desarrollo de la eclesiología ortodoxa, idea de recepción
XX	Teología neopatrística	W. Lossky, G. Florovski, J. Meyendorff, A. Schmemann	Sobre la base de la teología de los padres de la Iglesia se elaboró una dogmática haciendo hincapié en la eclesiología y en la doctrina de la eucaristía

Bibliografía. *a)* W. BEINERT, *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona 1981; B. HÄGGLUND, *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*, Munich 1983; M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Friburgo de Brisg. 1980; *c)* Manuales y diccionarios.

WOLFGANG BEINERT

TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN. → Creación, → creación (relatos de la), → *creatio ex nihilo*, → criatura, → deísmo, → fe creacionista y ciencias de la naturaleza, → imagen del mundo, → mitos de la creación, → naturaleza, → teoría evolutiva y fe creacionista. La teología de la creación trata en general de las relaciones entre el creador y sus criaturas. En el sentido restringido de la palabra —es decir, como tratado clásico de teología dogmática— hoy se ocupa primordialmente de la antropología teológica, la cosmología y la teoría de la historia. En las últimas décadas relevantes teólogos, tanto católicos como protestantes, han desarrollado una teología de la creación de acuerdo con sus respectivos planteamientos, y a ellos vamos a referirnos aquí principalmente.

1) La Biblia es la fuente de revelación de todos los temas esenciales de los que se ocupa la teología cristiana de la creación.

2) Los padres de la Iglesia exponen los datos bíblicos de acuerdo con las necesidades de su tiempo y con su respectivo lenguaje conceptual y filosófico.

3) El magisterio católico ha formulado declaraciones vinculantes sobre la

fe creacionista en contra de las desviaciones dualistas y modernistas y, en el Vaticano II, ha expuesto esa fe en un concepto relativamente amplio con vistas a la realidad mundana de nuestro tiempo (cf. GS).

4) La fe creacionista tradicional adquiere acentos específicamente reformistas y protestantes con M. Lutero y J. Calvino. El primero entiende y concibe toda la acción de Dios en el mundo como una acción verbal. En el principio *crea* la palabra de Dios y llama a la criatura humana a su gracia. Esa palabra se convierte en ley para el hombre caído. Pero el pecador sólo puede ser creado de nuevo en Cristo por el evangelio. Teniendo en cuenta el pecado, Lutero mantiene separados en buena medida el orden de la creación y el de la redención. Sin embargo, su doctrina de la justificación integra también las realidades mundanas y terrenas de la vida, como son los diferentes oficios una vez liberados por la gracia.

Calvino contempla la creación desde la perspectiva de la historia de la salvación, considerando para ello las afirmaciones precristianas (Platón) sobre el creador, así como las del AT y del NT, como un todo con diferentes estratos. Para la teología calvinista de la creación es decisiva la idea de la alianza antigua y nueva, así como una dimensión ética (cf. *Inst.* I, 1-5 y 16ss). Al igual que hará más tarde K. Barth (KD III/4), se interesa por la santificación del obrar de la criatura en todos los sectores de la vida. El reformado K. Barth acentúa aún más el cristocentrismo de la teología calvinista de la creación (KD III/1-4): el Verbo de Dios encarnado significa para la criatura una crisis permanente y a la vez una reconciliación. La reconciliación en Cristo convierte a la alianza en «fundamento interno» y explicativo de la creación.

Ésta aparece en D. Bonhoeffer y F. Gogarten como un campo de actividad del cristiano mayor de edad y responsable ante Dios. Muchas de estas ideas constituyen una aportación capital a una teología ecuménica de la creación.

5) Algo similar cabe decir de algunos modelos específicamente católicos de una teología de la creación. Abrió camino P. Teilhard de Chardin con su ensayo de síntesis entre la concepción científica y evolutiva de la realidad y una consideración cristiana de la creación que se centra sobre todo en la figura cósmica de Cristo tal como la describen las cartas deuteropaulinas. Teilhard rechaza al dualismo materia-espíritu; en Cristo, motor y resultado a la vez de unos procesos evolutivos, ve el sentido unitario de la creación. Con ello Dios hace posible y sostiene desde dentro un desarrollo —por lo demas con unas leyes estrictamente propias— de la naturaleza y del hombre hacia fases cada vez más altas y valiosas de complejidad y de síntesis.

La teología creacionista de K. Rahner presenta en su concepción un parentesco notable con la síntesis de Teilhard al definir a Dios como el fundamento transcendental de nuestro mundo en transformación (→ hominización).

Por lo demás, K. Rahner presenta un interés marcadamente antropológico, más bien que cosmológico. Rahner se preocupa asimismo por encon-

trar el punto exacto de la teología de la creación dentro de la dogmática: pertenece ante todo a una teología «fundamental», que precede a la dogmática «especial», ya que trata del «carácter criatural como relación básica y permanente del hombre con Dios». La teología creacionista entra de lleno en la *doctrina de Dios,* en cuanto que Dios revela su esencia precisamente como autor y explicación de nuestra condición de criaturas; entra en la *doctrina de la gracia,* ya que ésta define la naturaleza humana como *potentia oboedientialis* respecto de la autocomunicación indebida y gratuita de Dios; entra en la *antropología* en que la criatura espiritual no aparece como «una pieza del mundo» sino como un sujeto dotado de un «existencial sobrenatural»; entra en la *cristología,* porque Cristo es la suprema realización escatológica del ser humano, que es como decir de la forma suprema de ser criatura; entra, finalmente, en la *historia de la salvación,* que se realiza como una *creatio continua* y marca a la historia general su verdadero comienzo y su auténtica meta (LThK^2 IX, 471-473). Sobre la base de ese «antropocentrismo cristiano», J.B. Metz ha desarrollado una «teología del mundo» en forma de «teología política», que en Rahner no había encontrado el tratamiento merecido.

Por parte protestante, J. Moltmann piensa de manera similar, aunque, más que con la herencia de K. Barth, enlaza con los planteamientos tomistas y neokantianos. Característicos de su teología creacionista son estos puntos: el empeño por una fundamentación bíblica, una concepción totalmente trinitaria del creador, la tesis del «Dios crucificado», la dimensión pneumatológica y la integración de la → ecología y de la teología sudamericana de la liberación.

Otro discípulo de Barth, E. Jüngel, consigue hacer creíble a «Dios como misterio del mundo» frente a la filosofía de la historia de Hegel y frente a la crítica moderna de la religión, como el Dios del *agape* o amor trinitario y eterno que opera en la creación. W. Pannenberg desarrolla consecuentemente la idea de P. Althaus de que es necesario admitir una revelación de la creación ya antes y fuera de la revelación de Cristo, por ejemplo, en las religiones universales, y así ofrece una teología creacionista que tiene en cuenta la historia universal, se orienta en gran parte hacia el futuro y respeta la libertad humana. El tema fundamental de Jesús, su mensaje del futuro reinado de Dios, le proporciona el marco en el que se aprehende a Dios como «el futuro unificador del mundo» (*Theologie und Reich Gottes,* 17), como «el *eskhaton* creativo» (ibíd., 25), que desde el «final», es decir, desde la futura totalidad de sentido de la historia, crea por virtud de su amor inconmensurable todo lo que fue, es y será (ibíd., 24-29). A. Ganoczy intenta reflexionar sobre la creación de Dios desde la creatividad humana, y de cara a ésta, en forma crítica y constructiva, y quiere trazar una teología de la naturaleza en diálogo con la física moderna.

Bibliografía. () D. LOHGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther,* Gotinga 1960; K. BARTH, KD III/1-4; D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall,* Munich 1955;

P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Madrid 1963; ídem, *El medio divino*, Madrid [2]1962; ídem, *El himno del universo*, Madrid [3]1971; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona [3]1984; cf. además *Rahner-Register*, Einsiedeln 1974, voces: *Geschöpf, Kreatur, Schöpfung;* J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Maguncia-Munich [2]1969; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972, 268-315; ídem, *Gott in der Schöpfung*, Munich 1985; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga [2]1977; W. PANNENBERG, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 9-29; ídem, *Anthropologie*, Gotinga 1983; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Maguncia 1976; ídem, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986.

ALEXANDRE GANOCZY

TEOLOGÍA DE LA CRUZ. → Amor, → redención y liberación, → sufrimiento, → teodicea. Así se designa el planteamiento que ve en la muerte en cruz de Jesucristo la revelación del amor de Dios en libertad: en su omnipotencia no sólo se compadece de la criatura, sino que padece con ella. Dios elimina la impotencia del sufrimiento redimiéndolo.

1) El punto de partida de la teología de la cruz es el autoexpolio (*kenosis*) de Dios en Cristo (Flp 2,6-11). La «palabra de la cruz» es «fuerza y sabiduría de Dios» (1Cor 1,18-31). Esa enajenación no elimina el ser divino de Dios, pero abre la posibilidad de verse afectado por la historia de Jesús y su muerte en cruz. Ya en el AT las expresiones y giros antropomórficos acerca de la compasión, la cólera y la misericordia de Dios (Gén 6,6; Sal 78,41; Is 63,10; Os 11,8; Jer 31,20) pretenden decir algo sobre la susceptibilidad efectiva de Dios. Consecuentemente, en la literatura rabínica se toma en serio el dolor de Dios. En esa perspectiva *teo*lógica adquieren todo su peso las afirmaciones sobre la sensibilidad de Jesucristo (por ej., su cólera Mc 3,5; su compasión Mc 6,34; sus lágrimas sobre Jerusalén Lc 19,41), y se refieren a él como la revelación de Dios en su humanidad (cf. Tit 3,4). De manera especial se hace patente el sufrimiento del Hijo de Dios encarnado en el abandono de Dios que sufre en la cruz (Mc 15,34 y par). La carta a los Hebreos subraya especialmente esa dimensión de la «debilidad» de Jesucristo (5,2.8; cf. 2,18; 4,15). En esa línea se puede decir que precisamente la humanidad de Jesús, su vida y muerte, son la «automanifestación» de Dios.

2) Aunque en la Iglesia antigua se utilizó el «axioma de la apatía» (impasibilidad e inmutabilidad de Dios) para rechazar el razonamiento mitológico acerca de Dios, los padres, inspirándose en la Sagrada Escritura, atribuyen frecuentemente a Dios afectos como cólera, amor, compasión... Esa paradoja la vieron ya y la mantuvieron Ignacio de Antioquía (*Eph.* 3,2; cf. 7,3) y Melitón de Sardes. Conviene advertir que la pasibilidad o capacidad de sufrimiento aparece ahí en un contexto cristológico y soteriológico: Dios es impasible *y* padece en su Hijo. La formulación más expresiva afirma: «Uno de la Trinidad ha sufrido en la carne.» El origen de esta fórmula se desconoce, pero la utilizan ya los «monofisitas» sirios Filoxeno de Mabbug

(† 523) y Severo de Antioquía († 538). En el *Henotikon* del emperador Zenón (482) se encuentra por vez primera la fórmula «Uno de la Trinidad, Dios el *Logos*, se hizo carne».

Los padres, por ejemplo Orígenes († ha. 254) o Gregorio de Nisa († 394), distinguen entre sufrimiento involuntario y voluntario (permitido, asumido), que como tal es expresión de la libertad, la omnipotencia y el amor de Dios.

En la teología escolástica no quedó recogido el planteamiento de esos padres. Según Tomás de Aquino († 1274), el obrar y querer divinos son mutables *terminative* (en la criatura), pero Dios mismo es *entitative* (por su ser) inmutable (*S. th.* I, 13,7; 19,7; *Sent.* I, 30,1). El sufrimiento voluntario de Cristo se contempla soteriológicamente como satisfacción por nuestros pecados y éticamente como ejemplo de paciencia.

Sólo con el desplazamiento de la postura incarnacionista a la estaurocentrica (la cruz como centro) como prevalente en la cristología-soteriología volvió también a ser posible y se puso de relieve en la dogmática católica el problema de la cruz como lugar de la revelación de Dios y del conocimiento de Jesucristo; a partir de ahí, la teología latinoamericana de la liberación reflexionará sobre la conexión entre la teología de la cruz y el sufrimiento concreto de los pobres.

3) Que Jesucristo ha sufrido libremente lo proclaman los símbolos de la fe y los sínodos (Dz 215, 255; DS 6, 62s, 423, 442, 502); sufrió todas las calamidades del cuerpo (Dz 20, DS 189); sus padecimientos fueron reales (DS 325). Con relación a Flp 2,7, un sínodo romano, celebrado bajo Dámaso I (382), sostiene que en la cruz no fue Dios sino el Hijo de Dios en carne humana y con su alma quien sufrió el dolor. De diversas maneras se mantiene la paradoja de que el Dios impasible no rehusase hacerse hombre capaz de padecer, en el sentido de la doctrina de las dos naturalezas (Dz 144, 424, 708; DS 294, 801, 1337). Tras empezar mostrando sus reservas frente a la fórmula «Uno de la Trinidad ha padecido» (Dz 369, DS 367ss), Juan II (534) reconoció la viabilidad de dicha fórmula (Dz 201, DS 401); en favor de la formulación «Dios, que padeció en la carne», se reclama entre otros testimonios al anatematismo XII de Cirilo de Alejandría (Dz 124, DS 263). El concilio II de Constantinopla (553) define la doctrina del neocalcedonismo en el sentido de que la naturaleza humana de Jesús subsiste en la hipóstasis del *Logos* (Dz 216-220, DS 424-430), por lo que hay que confesar que «Nuestro Señor, Jesucristo, que fue crucificado en la carne, es... uno de la santa Trinidad» (Dz 222, cf. 708; DS 432; cf. 1337). En el concilio III de Constantinopla (680-681) se pone de relieve que la voluntad humana no desaparece en Cristo, sino que se diviniza, siendo la voluntad carnal del *Logos* (Dz 291, DS 556). Con lo cual no se destruye la libertad de Jesús, sino que el *Logos* la hace suya libremente.

4) Ya en 1518 habla M. Lutero en la disputa de Heidelberg (y dentro del marco de su doctrina de la justificación) de una *theologia crucis;* y a menudo llega a hablar, aunque ciertamente sólo después del 1530, de la comuni-

cación de idiomas como su base cristológica (en su interpretación): Dios participa realmente de la pasión y muerte de la humanidad de Cristo. Con ello se aparta de la imagen platónica de un Dios inmutable e impasible, concibiendo a Dios desde la cruz de Cristo. J. Calvino y la teología reformada pensaron de manera distinta sobre la base del *extra calvinisticum* e intentaron mantener la transcendencia del *Logos* frente a la humanidad de Cristo. Dentro de la teología luterana estalló en el siglo XVII entre Giessen y Tubinga la disputa acerca de la «doctrina de la *kenosis*». Los teólogos de Tubinga hacían hincapié en la «enajenación en el ocultamiento» o, dicho de otro modo, en que el Cristo encarnado no manifestó sus atributos divinos, mientras que los teólogos de Giessen hablaban de una «enajenación del uso». No se habló propiamente de una *kenosis* de la divinidad del *Logos*. La *kenótica* del siglo XIX (G. Thomasius, W.F. Gess, K.Th. Liebner, F.H.R. Frank) cuestiona el concepto tradicional de la inmutabilidad de Dios al intentar pensar a Dios *en* la historia: de hecho se elimina en buena parte la divinidad de Cristo. En la teología anglicana ha habido a lo largo de los siglos XIX y XX una serie de planteamientos para una teología del «dolor de Dios». Dentro de la teología protestante actual hay que mencionar especialmente a J. Moltmann, E. Jüngel, G. Koch y K. Kitamori; K. Barth puede hablar de «un dolor triple de Dios en Cristo».

5) La teología actual recoge las afirmaciones del NT y de los concilios al considerar la cruz de Cristo como un autoexpolio del Dios libre y amoroso y, por ende, como prueba de su omnipotencia. El sufrimiento del Hijo es, en definitiva, demostración del amor escatológico de Dios. En Cristo y en su cruz Dios no es un Dios «apático» sino un Dios «sim-pático», que literalmente significa «com-paciente».

Bibliografía. *a*) W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982; ídem, *Teología e Iglesia,* Herder, Barcelona 1989; *b*) H.U. V. BALTHASAR, *Theodramatik* III y IV, Einsiedeln 1980, 1983; G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I y II, Munich 1984, 1986; L. BOFF, *Jesucristo el liberador,* Santander [3]1985; *c*) Como en *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

TEOLOGÍA DOGMÁTICA. → Dogma y declaración dogmática, → jerarquía de verdades, → revelación, → teología. Es la rama de la teología que estudia la automanifestación de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo tal como se expresa en la predicación de la Iglesia y se confiesa en la fe cristiana, con carácter vinculante para la vida cristiana.

1) Es la disciplina teológica central. Como teología, su fundamentación bíblica es doble: *implícita,* por el procedimiento con que los autores bíblicos hacen comprensible con sus escritos el mensaje de la revelación presentándolo a sus destinatarios en todas sus dimensiones (incluida la racional), y

explicita, a través, por ej., de 1Pe 3,15, según el cual el cristiano tiene que estar pronto a dar cuenta de su fe.

2) El tema de la teología dogmática se designó hasta el siglo XVII como *sacra pagina, institutio(nes), doctrina christiana, sententiae, summa theologica, loci (communes).* Como designación de una disciplina se encuentra por vez primera en el teólogo protestante L.F. Reinhart (*Theologia christiana dogmatica,* 1661). En 1662 G. Calixt distingue la *theologia dogmatica* de la teología moral. La formación de esta disciplina va estrechamente ligada a la crítica de los dogmas, que por distintos motivos llevan a cabo el pietismo, el historicismo y la ciencia de las religiones (E. Troeltsch), y al reproche de *dogmatismo* (endurecimiento en un sistema pensado para la propia seguridad e inmunización), que hace hoy el racionalismo crítico (H. Albert) pero que ya en la ilustración suena claramente. Desde el renacimiento de la teología católica en el siglo XIX (escuela de Tubinga, teología de entreguerras) se impone el planteamiento historicosalvífico. Los problemas fundamentales de la teología dogmática actual son la cuestión del principio básico de la misma, las relaciones con el magisterio y la filosofía y, sobre todo, la tensión entre lealtad a la fe y atención al espíritu de la época, tensión que surge al pasar la Iglesia a nuevas culturas con nuevas formas de pensamiento y nuevos problemas (por ej., el tercer mundo, la ecología, el feminismo, etc.).

3) En todos los programas de estudios aprobados por la Iglesia la teología dogmática ocupa un lugar central. El Vaticano II propuso un programa oficial de tipo metodológico (OT 16), y la Conferencia episcopal alemana uno referente al contenido (*Esquema básico para la formación de sacerdotes,* 1978, 85s).

4) Desde el *De fide ortodoxa* de Juan Damasceno (ha. 740-750) el Oriente cristiano cuenta con una importante exposición sistemática de la fe. Sólo en el siglo XVIII vuelven a aparecer nuevas obras independientes de dogmática (por primera vez escribe una Vinzenz Damodos en 1730). Debido a la estrecha concepción católica de los dogmas, en el *protestantismo* prevaleció durante largo tiempo un rechazo hacia el concepto de teología dogmática, sustituyéndolo generalmente por la expresión (que se introduce como un concepto superior) «teología sistemática» o «doctrina de la fe». Hoy ha desaparecido en gran parte ese prejuicio, como lo certifican los correspondientes títulos de libros (K. Barth, G. Ebeling, F. Mildenberger, E. Schlink, W. Trillhaas, etc.). Crece el acuerdo de que se necesita una exposición de la fe no sólo sistemática sino también obligatoria para todos.

5) La teología dogmática tiene que presentar de forma sistemática y metódica el sentido de la acción de Dios que se manifiesta en la revelación, así como el conocimiento de ese sentido logrado en la Iglesia de Cristo a través de los tiempos, con el fin de poder aplicarlos a la vida práctica. Ambas cosas se reflejan por principio en todas las manifestaciones vitales de la Iglesia (liturgia, arte, piedad), pero sobre todo en sentencias que el magisterio ha definido formalmente en una pequeña parte (dogmas en sentido estricto) y que ordinariamente se derivan de la fe testimoniada por toda la

Iglesia (dogmas en sentido amplio, declaraciones dogmáticas). En la medida en que la teología dogmática expone las afirmaciones de la fe eclesiástica como un lenguaje acerca de Dios es una ciencia teológica que ante todo estudia los datos positivos con un sentido histórico y crítico. Como ha de captar, ordenar y desarrollar conceptualmente el contenido de la fe, es una ciencia hermenéutica y especulativa, que necesariamente ha de ser libre para exponerle haciendo justicia a cada época y de una manera inteligible. Eso ocurre hoy a través de una presentación concebida desde la historia de la salvación: la dogmática se presenta de un *modo histórico,* porque Dios se da a conocer en la historia; y de un *modo historicolsavífico,* porque la acción de Dios se orienta a la salvación del hombre y del mundo. De esa manera se plantea ya la cuestión de la esencia de Dios y de su salvación (perspectiva esencial), pero apuntando también a la relación vital (perspectiva existencial). Dentro del sistema teológico, la dogmática pertenece a la «teología sistemática». Didácticamente se presenta en tratados cuya secuencia viene dada en general por la historia de la salvación (precediendo el tratado de la doctrina del conocimiento teológico), aunque sin que deba olvidarse el punto de vista esencial. Por eso mismo no hay una sucesión absolutamente lógica y vinculante.

OBRAS Y MANUALES IMPORTANTES DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

1) *Antigüedad cristiana*

IRENEO DE LYÓN, *Adversus haereses.* Obra escrita hacia los años 180-185, en griego; ha llegado hasta nosotros íntegramente en una versión latina. Ediciones: W. Harvey, 2 vols., Cambridge 1857; Sources chrétiennes 34, 100, 152, 153, 200, 201, París 1952-1974. Traducciones: BKV^2, vols. 3 y 4, Munich 1912.

ORÍGENES, *Peri arkhon - De principiis.* Escrita en griego hacia el 220-230; se ha conservado sólo en una versión latina reelaborada de Rufino. Ediciones: *Vier Bücher von den Prinzipien,* Darmstadt 1976 (bilingüe).

AGUSTÍN, *De doctrina christiana.* Escrito entre los años 396 ó 397 y 426. Ediciones: CSEL 80, 1963. Traducciones: BKV, *Augustinus* VIII, Munich s.a.; *De la doctrina cristiana,* en *Obras de san Agustín* XV, Madrid 1957, p. 47-349 (bilingüe latino-cast.).

—, *Enchiridion ad Laurentium sive de fede, spe et caritate.* Escrito hacia el 423. Edición: CChrSL 46, 1969, 23-114. Traducciones: BKV, *Augustinus* VIII, Munich s.a.; *Enquiridión o manual de la fe, de la esperanza y de la caridad,* en *Obras de san Agustín* IV, Madrid 1948, 453-639 (bilingüe latino-cast.).

JUAN DAMASCENO, *Pege gnoseos.* Obra escrita entre el 740 y el 750, en tres partes (dialectica, historia de las herejías, la fe ortodoxa o verdadera), la última de las cuales es un verdadero tratado o manual del conjunto de la teología dogmática. Edición: PL 94. Traducción: BKV, Munich 1923 (*De fide ortodoxa*).

2) *Edad media*

PEDRO LOMBARDO, *Libri sententiarum IV.* Entre 1150 y 1152. Ediciones: PL 192; Quaracchi 1916.

ALEJANDRO DE HALES, *Summa totius theologiae.* Empezada después del 1235, con-

tinuada después de la muerte de Alejandro por Guillermo de Melitona y dejada sin terminar. Edición: Quaracchi 1924-1948.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*. Empezada en 1267 y continuada después de la muerte de Tomás de Aquino (1274) por Reginaldo de Piperno (a partir de III, 91) según otros escritos de santo Tomás. Ediciones: Marietti, Turín-Roma 1952-1956; Editorial Católica, Madrid 1951-1952. Traducciones: *Die Deutsche Thomasausgabe*, Heidelberg 1934ss; *Suma teológica*, Madrid 1947-1960 (16 vols., bilingüe latino-cast.).

3) *Época moderna (hasta 1960)*

ROBERTO BELARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 3 vols., Ingolstadt 1586-1593.

MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (el vol. IV es de L. ATZBERGER), Friburgo de Brisg. 1875-1903 ([2, 3]1948-1961).

BERNHARD BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols., Friburgo de Brisg. 1911 ([8]1932).

J. POHLE, J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3 vols., Paderborn 1902-1905 ([10]1952-1960).

MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 5 vols., Munich 1937-1955 [6]1960-1964), trad. cast., *Teología dogmática*, 8 vols., Madrid 1960-1961.

LUDWIG OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Friburgo de Brisg.-Basilea-Viena 1952 ([9]1978), trad. cast., *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona [7]1986.

4) *Hoy (después del concilio Vaticano II)*

JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 vols. y 1 de complemento, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1965-1976, 1981; trad. cast., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 5 vols., Madrid [2]1980.

MICHAEL SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, 2 vols., Munich [1]1969; 6 vols., St. Ottilien [2]1979-1982 (ed. revisada y muy ampliada).

JOHANNES AUER, *Kleine katholische Dogmatik*, 10 vols., Ratisbona 1970ss; trad. cast., *Curso de teología dogmática*, 10 vols., Herder, Barcelona 1982ss.

5) *Dogmáticas ortodoxas*

PANAGIOTIS N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, 3 vols., Chevetogne 1966-1968.

PANAGIOTIS BRATSIOTIS, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart [2]1970.

JOHN MEYENDORFF, *Byzantine theology. Historical trends and doctrina themes*, Nueva York [2]1983.

DIMITRU STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* (= Ökumenische Theologie 12), Zurich 1985.

6) *Dogmáticas protestantes*

PHILIPP MELANCHTHON, *Loci communes rerum theologicarum*, 1521 (1535, 1543); ed. de Th. Kolbe, Leipzig-Erlangen [4]1925.

JUAN CALVINO, *Institutio christianae religionis*, 1536 (1539, 1559); *Opera Selecta* (ed. preparada por B. Barth y D. Scheuner), 5 vols., Munich 1926-1967.

JOHANN GERHARD, *Loci theologici*, 9 vols., 1610-1622; reed., Berlín 1863-1875.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlín 1821 ([2]1830).
KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 4 vols., en 13 tomos, 1 vol. de índices, Zollikon-Zurich 1932-1970 (varias reediciones).
EMIL BRUNNER, *Dogmatik*, Zurich 1946-1960 (varias reediciones).
CARL HEINZ RATSCHOW (dir.), *Handbuch systematischer Theologie*, 18 vols., Gütersloh 1979.
G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 vols., Tubinga [2]1982.
W. JOEST, *Dogmatik*, 2 vols., Gotinga 1984-1986.

ARTICULACIÓN DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

En las facultades teológicas se exponen de ordinario los siguientes tratados dentro del marco de la teología dogmática, como también prevé el *Esquema básico para la formación de sacerdotes* de la Conferencia episcopal alemana de 1978 (señaladas con asterisco las materias que faltan en dicho esquema).

Nombre del tratado	*Contenido*
Doctrina del conocimiento teológico O: Teoría de los principios teológicos	Presentación de los principios y fuentes de los cuales saca la dogmática su conocimiento; las más de las veces lleva aneja una introducción a la dogmática
Doctrina de Dios	Exposición de la esencia de Dios, tal como puede deducirse de los datos relativos a la historia de la salvación
Doctrina de la creación	Exposición del comienzo fundamental de la historia de la salvación y de los contenidos que en ella se dan
Antropología teológica*	Teología del hombre como corona y administrador de la creación y como interlocutor de la alianza con Dios
Cristología y soteriología	Exposición del misterio de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios, esencialmente igual a él, y como redentor del mundo
Mariología	Doctrina sobre la Madre de Dios como plena realización personal de la acción redentora de Dios en Cristo
Pneumatología*	Doctrina de la esencia y acción del Espíritu Santo como tercera persona divina
Eclesiología	Doctrina de la Iglesia como signo e instrumento de la acción redentora de Dios en la historia
Doctrina de los sacramentos	Exposición de los siete sacramentos como formas de realización concreta del servicio de la Iglesia en la salvación
Doctrina de la gracia	Presentación de la salvación de Dios como acto de su libre generosidad
Escatología	Doctrina de la consumación de la historia en Dios

Bibliografía. *a*) W. BEINERT, *Dogmatik studieren*, Ratisbona 1985; *b*) W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, Maguncia 1967; G. SAUTER, A. STOCK, *Arbeitsweisen systematischer Theologie*, Munich-Maguncia 1976; *c*) Cf. la obra citada en *a*, así como el elenco de los principales manuales recientes de teología dogmática.

WOLFGANG BEINERT

TEOLOGÍA MISTÉRICA. → Sacramento. Se denomina teología mistérica —o teología de los misterios— al intento, emprendido desde la segunda década del presente siglo, por esclarecer el acontecer salvífico en los sacramentos a partir del concepto de *mysterium*.

1) En el NT *mysterium* es un compendio de la acción salvífica de Dios en Cristo, tal como se hace presente en la Iglesia (→ sacramento).

2) El benedictino Odo Casel (1886-1948), buen conocedor de la teología bíblica, de la teología patrística y de las religiones mistéricas antiguas, recogió el concepto para esclarecer el acontecimiento salvífico interno que se da en el bautismo y la eucaristía, aunque también en los otros sacramentos: en todos ellos se hace presente el acto salvador de Cristo, especialmente de su muerte y su resurrección en la forma de misterio cultual. Los sacramentos son una «presencia del acto salvífico divino bajo el velo de los símbolos», y los concelebrantes penetran en ese acto salvífico, el misterio pascual, conformándose así para su salvación con el destino de Jesucristo. A propósito del cómo de esa presencia se suscitó con posterioridad una amplia controversia. Muchas de las fundamentaciones exegéticas de Casel, y de manera muy especial sus tentativas por explicar el misterio del culto cristiano a partir de los antiguos cultos mistéricos, encontraron un justo rechazo. Pero su intuición básica se impuso como una de las ideas teológicas más fecundas de nuestro siglo.

3) El Vaticano II ha hecho del «misterio pascual» un concepto clave: es la fuente «de la que sacan su fuerza todos los sacramentos y sacramentales» (SC 61); los hombres se incorporan al mismo por medio del bautismo y se celebra en la eucaristía con la fuerza del Espíritu Santo (cf. SC 6).

4) La teología mistérica abre nuevas posibilidades de comprensión sobre todo con las Iglesias de Oriente, en las cuales y siguiendo la tradición de los padres de la Iglesia, tiene un papel importante la idea de una participación sacramental en el acto salvífico de Dios en Cristo, que el Espíritu Santo hace posible. Los símbolos contienen la realidad que representan y al ponerlos en práctica, los fieles quedan incorporados a esa realidad.

5) La idea fundamental de la teología mistérica, la «reactualización» del acto salvífico de Cristo, es ciertamente una idea fecunda. Y se reclama precisamente a una prolongación o complemento al que pronto se llegó: en los sacramentos no sólo se trata de la participación en un acontecimiento salvífico, sino que está en juego el «encuentro» con el Dios de la salvación por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, y al propio tiempo se trata de la comunión de los cristianos entre sí. En ese encuentro se hacen a la vez

presentes y eficaces la obra salvífica ya ocurrida de Cristo y su regreso consumador.

Bibliografía. *a*) CTD VI, 69-83; *b*) A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels,* Maguncia 1982; *c*) Cf. las obras señaladas en *a* y *b*.

GÜNTER KOCH

TEOLOGÍA NATURAL. → Cognoscibilidad de Dios, → historia e historicidad, → teología. La unión de los dos conceptos supone ya la forma de conocimiento de Dios que le viene dado al hombre con su condición de criatura.

1) La literatura sapiencial del AT trata explícitamente la idea de que Dios puede ser conocido por su actuación en el mundo. De esa cognoscibilidad natural de Dios saca Pablo, en Rom 1,18-20, la conclusión de que el desconocimiento y abuso de Dios son inexcusables; según Act 17,22-31, Pablo hizo del tema una aplicación positiva para su teología misionera (cf. asimismo Act 14,15-17).

2) En ese sentido la teología primitiva recoge los elementos de verdad de la filosofía griega, en los que descubre una «semilla» de *Logos* divino. Como por entonces la filosofía tenía sobre todo una orientación cosmológica, a menudo se contrapone la teología natural, como conocimiento de Dios sacado del «libro de la naturaleza», a la teología deducida del «libro de la Escritura», aunque subrayando en líneas generales la convergencia de ambos «libros». Frente a un optimismo racional excesivo, Agustín insiste en que la facultad cognitiva del hombre ha sido pervertida por el pecado.

En la edad media Tomás de Aquino ofrece una perspectiva general imponente, cuando relaciona y superpone el Dios que se muestra en la naturaleza con el Dios de la Biblia, cuya libre decisión en favor de la creación tiene su fundamento en su interna «bondad» amorosa (*S. th.* I, 13). El elemento de tensión interna de esa teología lo pasaron por alto los epígonos del Aquinatense al pensar que se había alcanzado a Dios una vez que se le había concebido como la causa universal y necesaria. Más tarde, en la ilustración, se contrapuso la teología natural, en el sentido de la verdad sobre Dios que se puede alcanzar racionalmente, a la teología revelada como rival de la misma y con la tendencia de reducir la teología de la revelación a una teología natural.

3) El Vaticano I insiste en que el hombre como ser creado puede conocer a Dios, aunque nada dice sobre la posibilidad efectiva, el alcance y el tipo de una teología natural (Dz 1785, 1806; DS 3004, 3026). La declaración dogmática se orientó explícitamente contra las corrientes católicas de sentido pesimista acerca de la razón y de la salvación (→ fideísmo, → tradicionalismo).

4) Ya desde M. Lutero y J. Calvino, la teología de los reformadores protestantes se mostró siempre escéptica frente a la posibilidad filosófica de conocer a Dios. De hecho tampoco la teología natural afirma que el hombre pueda disponer de Dios, pero sostiene que Dios, como creador y en virtud de *su* voluntad, puede concitar el interés del hombre; esto constituye el fundamento de que el hombre tenga posibilidad de responder. En los enfrentamientos dentro de la teología reformada (K. Barth con E. Brunner, y ambos contra los teólogos liberales), así como en los que se dieron entre teología protestante y teología católica (K. Barth con E. Przywara y G. Söhngen), se abrió paso una convergencia real en la medida en que se reconoció que la posibilidad del hombre de ser interpelado como criatura de Dios forma parte de los elementos salvíficos, siendo en consecuencia posible y necesaria la reflexión sobre el tema.

5) La problemática de una teología natural se plantea hoy ante todo desde filosofías que teológicamente apenas son aceptables; de todos modos, hay que insistir en un conocimiento filosófico de Dios como posibilidad. En segundo lugar se plantea la cuestión de hasta qué punto el mundo, con todos sus desórdenes y enigmas, puede aportar un testimonio acerca de Dios; a este respecto habrá que demostrar que la experiencia del mundo y de la historia puede interpretarse, pese a todo, de un modo creyente de cara a una meta de esperanza escatológica (W. Pannenberg y W. Kasper). La diversidad de opiniones acerca del concepto de naturaleza plantea también numerosas cuestiones acerca de la teología natural. Ese concepto puede emplearse como antítesis de «espíritu», «cultura», «sobrenaturaleza» y «gracia». En conexión con la «teología natural», la teología católica concibe la apertura a Dios como un elemento sin el cual el hombre no podría serlo. En ese sentido la teología natural es una reflexión sobre los supuestos racionales de la fe.

Bibliografía. *a* y *c*) Como en → Cognoscibilidad de Dios; *b*) B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982; J. SCHMITZ, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1987; W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Friburgo de Brisg. 1985.

WILHELM BREUNING

TEOLOGÍA SACRAMENTAL. → Iglesia, → sacramento, → sacramentos de iniciación. La doctrina o teología de los sacramentos no sólo designa lo que se enseña en la Iglesia acerca de los sacramentos en general y en particular, sino también y más aún la cuestión teórico-científica acerca de las relaciones de una reflexión dogmática sobre los sacramentos con otras disciplinas teológicas, sobre el emplazamiento del tema dentro de la dogmática general y sobre la estructuración interna de una reflexión dogmática acerca de los sacramentos.

1) En la Biblia, en la que de todos modos sólo en contadas ocasiones se

habla de los distintos sacramentos, sólo se establecen los fundamentos últimos de una teología sacramentaria.

2) Hasta la edad media sólo se tratan en estudios especiales algunos sacramentos o grupos de los mismos, y de manera particular los → sacramentos de la iniciación. Una vez elaborado el concepto de sacramento, ya no se reflexiona sólo sobre todos los distintos sacramentos (*de sacramentis in specie*), sino también sobre los sacramentos en general (*de sacramentis in genere*); se ponen así las bases para la distinción ulterior entre una sacramentología general y la sacramentología especial. Tras la constitución de la → teología dogmática en el ámbito científico de la enseñanza oficial, la doctrina de los sacramentos se incorpora a la misma como un tratado específico, en el que, sin embargo, hasta el día de hoy sólo se ha llevado a cabo una reflexión teórico-científica de la sacramentología (material) mediante planteamientos iniciales, o ni siquiera eso se ha hecho. En la teología dogmática escolástica tradicional la doctrina de los sacramentos reclama un espacio desproporcionadamente amplio (hasta ocupar un tercio).

3) Al igual que la teología dogmática general, también se prescribe el estudio de la teología sacramental en todos los planes y cursos aprobados por la Iglesia (baste citar como ejemplo las ordenanzas de la Conferencia episcopal alemana para la formación de sacerdotes, emanadas en 1978).

Teología fundamental	Reflexiona sobre las condiciones humanas que hacen posible una transmisión sacramental de la salvación, por ej., sobre la importancia y efecto del acontecimiento simbólico
Teología sacramental	Partiendo de las fuentes de la fe cristiana presenta los sacramentos como formas de realización concreta y situacional del sacramento universal que es la Iglesia
Teología pastoral	Reflexiona sobre cómo pueden realizarse del mejor modo posible la fe y la comunión creyente por medio de los sacramentos en las circunstancias de nuestro tiempo
Teología moral	Razona acerca de cómo el hombre y la comunidad de los cristianos han de encontrarse con los sacramentos y acerca de cuáles son las normas y los impulsos que de los mismos se derivan de cara a la vida moral
Derecho canónico	Presenta el derecho sacramental vigente, que en el nuevo CIC ya no está sujeto, como en el anterior, al derecho objetivo, sino que está al servicio de la santificación de la Iglesia. Y se pregunta si la sacramentología dogmática podría reclamar nuevas consecuencias jurídicas
Ciencia litúrgica	Ve los sacramentos como parte esencial de la liturgia eclesiástica en su incorporación a la misma; se pregunta por sus leyes estructurales y formales y si responden a la sacramentología dogmática

4) En los esquemas de la teología sistemática de las Iglesias de la reforma protestante los sacramentos aceptados por las mismas ocupan un sitio preciso. Una reflexión teórico-científica sobre tales decisiones tampoco se dio allí hasta los tiempos recientes. Lo mismo cabe decir sobre la teología de las Iglesias orientales. Entre unas y otras pueden establecerse influencias recíprocas.

5) *a*) La teología sacramental está en una conexión singularmente estrecha ante todo con la teología fundamental, de una parte, y con la pastoral, la moral, el derecho canónico y la liturgia, de la otra; sobre todas estas disciplinas teológicas ejerce la teología sacramental una función crítica, aunque se trata de una influencia recíproca. En el cuadro adjunto se expone dicha influencia.

b) Hoy la sacramentología se ordena de manera especial a la eclesiología. K. Rahner ve incluso la sacramentología general como un elemento interno de la eclesiología y contempla los distintos sacramentos como actos diferentes de una «antropología de la vida del hombre redimido que vive en la Iglesia». El programa de los obispos alemanes para los futuros sacerdotes divide el tema en: eclesiología, doctrina de los sacramentos, doctrina de la gracia.

Sin embargo, hay que pensar también en la estrecha conexión de los sacramentos con otros tratados dogmáticos (especialmente la cristología, la soteriología y la escatología). En el manual *Mysterium Salutis*, la sacramentología se estudia, por una parte, eclesiológicamente (sacramentos en general, eucaristía, matrimonio, sacramento del orden) y, por otra, se integra escatológicamente bajo el título de *Tiempo intermedio y consumación de la historia salvífica* (bautismo, confirmación, penitencia y unción de los enfermos). En el emplazamiento de la sacramentología hay que tener en cuenta que los diferentes criterios de ordenación (historicosalvífico, estructural, didáctico) difícilmente pueden conjugarse de modo perfecto.

c) En la estructuración interna de un tratado propio de teología sacramental se plantea la cuestión de si la sacramentología general ha de preceder a la particular. Quien se decida por esa solución deberá estar atento a no nivelar excesivamente la forma y la función específicas de los distintos sacramentos. Y para su estudio no deberá partir sólo de los planteamientos de una sacramentología general, sino desde su lugar propio.

Bibliografía. *a*) K. RAHNER, *Sakramententheologie*, LThK[2] IX, 240-243; *b*) W. BEINERT, *Dogmatik studieren*, Ratisbona 1985, esp. 90-95; A. GANOCZY, *Einführung in die Dogmatik*, Darmstadt 1983, esp. 198-203; H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989; *c*) Como en *a* y *b*.

GÜNTER KOCH

TEÓLOGOS. → Hermenéutica, → magisterio eclesiástico, → sentido de fe de los creyentes, → teología, → tradición. Llamamos teólogos a los fieles que se distinguen por su competencia científica en las cuestiones de la fe. Según los criterios de ortodoxia, reconocimiento eclesiástico, santidad personal y vinculación con la época, pueden distinguirse diversos grupos:

	Ortodoxia	Reconocimiento eclesiástico	Vida santa	Pertenencia a la Iglesia antigua
Padre de la Iglesia	+	+	+	+
Escritor eclesiástico	0	0	0	+
Doctor de la Iglesia	+	+	+	—
Teólogo	+	+	0	—

Explicación de los signos: + = necesario, 0 = no necesario, — = ningún criterio para su encuadramiento.

El acuerdo de los teólogos tiene en la doctrina del conocimiento teológico la categoría de un principio epistemológico.

1) En el ámbito de la Sagrada Escritura adquieren un alto significado los doctores y maestros que comunican el conocimiento acerca de las cosas divinas, pasando Moisés por ser el primer maestro de Israel (Éx 24,3.12; 34,32). A los sacerdotes les compete la tarea de instruir (cf. el vocabulario de Dt 4-11). Los autores de la literatura sapiencial se entienden a sí mismos como maestros (por ej., Ecl 12,9; Job 33,33; Sal 51,15). También los oráculos de los profetas se insertan en una tradición docente (Is 8,16; Jer 36,4-6).

En el NT el Maestro por antonomasia es Cristo (por ej., Mt 23,8; Jn 13,13), que transmite su cometido docente a la Iglesia (Mt 28,19s). Ese cometido lo desempeñan los apóstoles (Act 4,18; 5,21.42; 13,16) y también los maestros carismáticos (Act 13,1; Ef 4,11), que adquieren gran importancia sobre todo en la época tardía del NT (1Tim 4,13.16; 5,17; 6,2-5), debido en buena parte al rechazo de las falsas doctrinas que iban surgiendo (Rom 16,17; Ef 4,14; 1Tim 1,3; 6,3; 2Pe 2,1; Ap 2,14s.24). Son ellos los que transmiten la doctrina de Jesús de un modo personal; es decir, en el contexto de unas determinadas formas mentales e interpretativas, vinculadas a sus personas y a sus destinatarios.

2) Durante el primer milenio de la Iglesia los teólogos se identifican por lo general con los ministros de la Iglesia, y sólo aparecen como una «clase» específica en el siglo XII, con la acogida de la teoría científica de Aristóteles en Occidente y con la creación de las universidades: los *magistri* son especialistas que se distinguen por sus conocimientos científicos, que exponen

de forma racional y dialéctica los contenidos de la fe y que poseen una gran autoridad. Los enseñantes se reclaman a sus escritos. Tomás de Aquino establece una distinción entre el magisterio pastoral (*magisterium cathedrae pastoralis*) y el magisterio teológico (*magisterium cathedrae magistralis*), cf., por ej., *Quodlib.* III, 4,1[9]; *Cont. impugnantes,* 2. En los siglos XIII-XIV las facultades teológicas se convierten a menudo en la suprema instancia doctrinal (tal ocurre sobre todo con la Sorbona de París). Por el contrario, desde el siglo XV los teólogos se entienden sobre todo como sometidos por completo al magisterio pontificio.

Eso condujo en los siglos XIX-XX al modelo de delegación en el que los teólogos simplemente tienen que explicar y defender las declaraciones del magisterio eclesiástico (léase del papa). En la discusión actual va adquiriendo cada vez mayor importancia el modelo de asociación cooperativa.

En la historia de la teología tienen un puesto y relieve especial los llamados «padres de la Iglesia», es decir, los grandes teólogos (las más de las veces obispos) del período que llega en Occidente hasta aproximadamente el 636 (= † Isidoro de Sevilla) y en Oriente hasta el 749 (= † Juan Damasceno). A Policarpo se le consideró como «maestro de Asia y padre de los cristianos» (*Mart. Pol.* 12,2), y Alejandro de Jerusalén llama a Panteno y a Clemente de Alejandría «nuestros padres y maestros» (Eusebio, *Hist. eccl.* 6,14,9). También los obispos de los grandes concilios ecuménicos como los «318 padres de Nicea» o las importantes figuras carismáticas del monaquismo fueron tenidos por maestros autorizados de la fe para toda la Iglesia. «Siguiendo el parecer de los santos padres» se convertirá en la fórmula de convocatoria de las asambleas eclesiásticas (por ej., Dz 125, 148, 787; DS 265, 300s, 1510). En la denominada «teología de entreguerras» del siglo XX, y dentro del movimiento patrístico, volvió a ser decisiva la aportación de los padres al esclarecimiento de la fe.

3) La fórmula de convocatoria antes mencionada muestra la influencia de la teología sobre el magisterio eclesiástico; a su vez, las instrucciones del concilio de Trento (Dz 786, DS 1507) y del Vaticano I (Dz 1788, DS 3007) afirman que es preciso exponer la Sagrada Escritura de acuerdo con el testimonio unánime de los padres o teniendo en cuenta el consenso permanente de los teólogos (Dz 1683, DS 2879). El Vaticano II, en cuyos trabajos desempeñaron un papel extraordinario los teólogos, expresó las expectativas puestas por la Iglesia en las facultades teológicas (GE 11).

4) Los teólogos tienen una participación singularísima en las conversaciones ecuménicas y en las aproximaciones que ya se han realizado. Y a las mismas ha contribuido igualmente la autoridad de los padres de la Iglesia como testigos de una cristiandad no dividida.

En las comunidades confesionales alcanzan los padres de la Iglesia un valor singularmente elevado dentro de la ortodoxia. Así se echa de ver en la liturgia: el séptimo domingo después de Pascua se denomina «domingo de los Santos Padres», y desde 1981 el segundo domingo de junio está dedicado a la conmemoración de los padres del concilio I de Constantinopla (381). En

su protesta contra la subordinación de los teólogos a la autoridad central del papa a finales de la edad media proclamaba M. Lutero la primacía de la ciencia teológica frente a las decisiones del magisterio eclesiástico. De ahí surgió un énfasis exagerado en la competencia profesoral dentro de la historia de las Iglesias reformadas.

5) La unanimidad de los padres de la Iglesia sobre determinados contenidos de fe es indiscutiblemente un criterio importante como prueba de la tradición. Y ello porque se hallan en una especial proximidad temporal al NT, participan notablemente en decisiones doctrinales que afectan a la Iglesia universal, como la formación del canon, la redacción de los símbolos de la fe, la elaboración de la liturgia y, finalmente, la elaboración de la teología racional, que caracteriza a la concepción que la fe cristiana tiene de sí misma. Pero también el consenso de las posteriores generaciones de teólogos tiene un alto valor crítico, por ser testigos de la fe coetánea, portadores proféticos de la tradición eclesiástica y científicos y maestros competentes. Para la interpretación de sus escritos tienen validez las reglas generales de la hermenéutica, y en especial el análisis de su posición histórica, de su manera de pensar, de su autoridad teológica y de su coincidencia con la opinión de otros teólogos. Su autoridad es fundamentalmente la misma que la de los otros fieles, aunque se distiguen por su conocimiento objetivo legitimado por la ciencia. En la medida en que dejan oír su voz en la Iglesia y para la Iglesia, el oficio teológico se puede calificar de → carisma, cuyo cometido es la penetración, desarrollo y actualización de los contenidos de la fe. Bajo este aspecto el consenso de los teólogos es una fuente autónoma del conocimiento creyente, que desde luego no puede aislarse de las otras (→ epistemología teológica). Se dan ahí tensiones especiales con el magisterio eclesiástico. Con el apoyo de las investigaciones de la Comisión Internacional de Teólogos de 1975 y de las manifestaciones de representantes destacados del magisterio (cardenal J. Ratzinger: HerKorr 38 [1984] 360-368) y en buena medida también del papa Juan Pablo II (alocuciones de Colonia y Altötting, 1980), se ha intentado dar vigencia a la opinión de que, en caso de conflicto, hay que empezar por agotar todas las posibilidades de diálogo y de consenso, porque la fe siempre necesita de la comprensión y la autoridad magisterial del apoyo de las argumentaciones, al igual que los teólogos no pueden desentenderse de las instrucciones del magisterio ni del reconocimiento de la suprema competencia decisoria de dicho magisterio.

Bibliografía. *a)* M. SECKLER (dir.), *Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?*, Düsseldorf 1981; K. RAHNER, H. FRIES (dirs.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Munich 1981; *b)* COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Thesen über das Verhältnis von kirchlichen Lehramt und Theologie*, ThPh 52 (1977) 57-66; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985; *c)* W. KÖRN (dir.), *Die Theologie und das Lehramt*, Friburgo de Brisg. 1982.

WOLFGANG BEINERT

TEOLOGUMENO. Así se denominan (del griego *theologoumenon*) aquellas afirmaciones teológicas que, sin haber sido proclamadas formalmente por el magisterio oficial de la Iglesia, se derivan de la visión del conjunto de las verdades de la fe en su encuentro con la experiencia histórica concreta. Mediante esa afirmación se expresa la perspectiva en la que aparecen los elementos de la fe dentro de un contexto histórico concreto.

WOLFGANG BEINERT

TEORÍA DE LA SATISFACCIÓN. → Alianza, → encarnación, → humanidad de Jesús, → modelos soteriológicos, → reconciliación, → salvación. Así de denomina el intento realizado por Anselmo de Canterbury (1033/34-1109), y expuesto en su obra capital *Cur Deus homo* (1098), presentando el modo de redención por Jesús como una satisfacción vicaria y sustitutiva (*satisfactio*).

1) Para las bases bíblicas de esta teoría, véanse las entradas que señalamos al comienzo de este artículo.

2) Fueron los «incrédulos» (judíos y musulmanes) los que dieron pie a la teoría, porque para ellos eran escandalosas y absurdas la encarnación y la muerte del Hijo de Dios para redimir a los hombres del pecado. En razón de ese interés apologético Anselmo se sirve exclusivamente de la razón (*sola ratione*) y lo hace como supuesto previo de su razonamiento, mencionando a la vez cuatro premisas, que «todos admiten»: 1.ª El hombre ha sido creado para la felicidad. 2.ª En esta vida no puede alcanzarse. 3.ª Ningún hombre pasa sin pecado por esta vida. 4.ª Sin embargo, ninguno puede llegar a la felicidad sin el perdón de los pecados (I, 10). Y así, *remoto Christo*, «prescindiendo de Cristo» (*Praef.*, cf. la hipótesis de que «la encarnación de Dios y lo que nosotros afirmamos de aquel hombre nunca se hubiera dado»: I, 10), intenta exponer sobre la base de tales premisas el sentido de la encarnación y de la muerte del Hijo de Dios a los «incrédulos» o infieles. Con ello extiende también su lucha contra una «teoría del rescate» demasiado rígida, según la cual la muerte de Jesús fue el precio de la redención que se le pagó al diablo; de ser así, la fe en la encarnación y en la muerte salvífica del Hijo de Dios caerían en el ridículo: ¿No sería un Dios impotente el que sólo así pudiera demostrar su amor? (I, 6). ¿No sería Dios un monstruo «si se complaciese de ese modo en la sangre de un inocente o necesitase de la misma hasta el punto de que no pudiera o quisiera perdonar al inocente sino después de su ejecución (I, 10)?

Además de las premisas ya citadas, en la argumentación de Anselmo se dan otras cuatro condiciones sin cuyo conocimiento resulta hoy difícil entender al pensador de Canterbury: 1. Anselmo se apoya en una idea teleológica de la creación: el hombre ha sido creado para Dios, para conocerle, amarle y «obedecerle»; en eso consiste su salvación y el «honor de Dios»

(*honor Dei*, denominado también más tarde *gloria Dei externa*). 2. El «honor de Dios» (como *gloria Dei externa*) es un concepto intermedio o de mediación para expresar, en el marco del pensamiento medieval, un estar referido a Dios a algo que es externo a él mismo (por ello es necesario distinguir de ese honor el «honor interno de Dios», su gloria y santidad personal, que la criatura no puede dañar en modo alguno, cf. I, 15). 3. A Dios como su creador y Señor el hombre le debe «honor», adoración, reconocimiento y obediencia; se entiende así el ordenamiento de la creación como un *ordo iustitiae* (para Anselmo la metáfora de la justicia es la concepción concreta de las relaciones del hombre con Dios entendidas de un modo teleológico); hay que tener en cuenta que *iustitia* y *veritas* son notas de la *rectitudo* de la creación y que, por tanto, subyace una fundamentación jurídica que responde al ser o la creación. 4. En aquel contexto sociocultural el honor de Dios se entendía como la raíz del orden social de libertad, derecho y paz; así, el rey, como vértice del orden social, tenía una función política y social para todo el conjunto, de manera que si se dañaba su honor, se infería una ofensa a todo el ordenamiento público, siendo necesario el restablecimiento del honor regio para el restablecimiento de todo el orden social.

Partiendo de *tales* supuestos puede Anselmo ver en el pecado, en tanto que una negativa al reconocimiento y obediencia debidos a Dios, una destrucción del *ordo* del mundo (también se podría decir que con el trastorno de ese *ordo* el pecador niega a Dios el reconocimiento y la obediencia; Tomás de Aquino argumentará más tarde de un modo parecido: «A Dios no le ofende nada, si no es el mal que obramos contra nuestro propio bien»; CG III, 122). Así el pecador es deudor ante Dios, y la *satisfactio aut poena* puede borrar la culpa, que es como restablecer el *ordo* debido (I, 15).

Por lo demás, la *poena* como castigo eterno no representa para Anselmo ninguna posibilidad; con ella no alcanzaría la criatura su meta. Si Dios quiere consumar realmente su creación, *sólo* queda la *satisfactio* para restablecer el orden y reconciliar así al mundo con Dios. Dentro de sus supuestos prueba Anselmo que los hombres están tan profundamente hundidos en el pecado que *sólo el mismo Dios puede* llevar a cabo la satisfacción; pero, de otra parte, *sólo* el hombre *debe* realizarla desde su libertad (lo que le interesa a Anselmo es precisamente «que el hombre se eleve y enderece desde sí mismo», II, 8). De ahí que *sólo* un *Dios hombre* puede comparecer delante de Dios en favor de todos los hombres, y desde luego por medio de su muerte que fue algo totalmente «indebido» para Dios toda vez que Jesucristo estaba sin pecado y, por lo mismo, no era reo de muerte. Con su entrega voluntaria, impulsado por amor y obediencia, Jesucristo devolvió la creación a su orden, llevando a término la satisfacción. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que para Anselmo no se puede separar la muerte de Jesús de su vida, sino que fue la suya «una obediencia de por vida sostenida libremente». Así, el Dios hombre constituye de nuevo y en libertad el orden de la creación, de tal manera que ha abierto un espacio a la reconciliación, la

paz y la libertad, en el que los hombres pueden entrar siguiendo los pasos y el ejemplo de Jesús.

El enfrentamiento con la teoría de la satisfacción recorre un amplio espectro, que va desde su aceptación plena aunque con reflexiones críticas (como es, por ejemplo, la que obtiene de los Victorinos, Alejando de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino y buena parte de la soteriología católica hasta nuestros días, para la cual llegó a ser esta teoría de la satisfacción la interpretación clásica de la muerte de Jesús), pasando por las reservas críticas (que se agudizan en los tiempos modernos, como ocurre, por ej., en F. Hammer, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar) hasta su rechazo tajante (por obra, entre otros, de H. Kessler).

En ese enfrentamiento con la teoría de la satisfacción a menudo se utilizan de forma imprecisa conceptos como satisfacción y reconciliación, planteándose entre otras las cuestiones siguientes: ¿Hasta qué punto es tolerable y puede fundamentarse un axioma como el de *aut satisfactio aut poena*, o satisfacción o pena? ¿No ocupa acaso la *iustitia Dei* una posición demasiado dominante en la teoría anselmiana de la satisfacción? ¿No se contemplan de un modo demasiado superficial o «extrinsecista» tanto el pecado como la redención? ¿Basta la teoría de la satisfacción para exponer y aclarar la importancia salvífica de la muerte de Jesús? ¿No resulta confuso el principio de «intercambio de puesto», con lo que el redentor que muere sin culpa alguna permanece sin ningún contacto en absoluto con el pecado de los hombres? La vinculación orgánica con todos los demás, ¿no resulta demasiado débil manteniéndose en un plano exclusivamente «ejemplar»? En una relectura crítica de la teoría cabría repensar a fondo estas y otras cuestiones críticas, como ha quedado patente en la interpretación que de la teoría de Anselmo de Canterbury ha hecho G. Greshake.

3) El magisterio de la Iglesia no ha tomado posiciones definitivas sobre este punto: el concilio de Trento hizo dos alusiones a la misma (Dz 799, 904; DS 1529, 1690), y Pío XII la respalda (Dz 2318, DS 3891).

4) Entre los reformadores protestantes (y especialmente en M. Lutero) se destaca el sufrimiento vicario y sustitutivo de Cristo y así se radicaliza la teoría de la satisfacción, aunque en el fondo la decisión anselmiana en pro de la *satisfactio* (frente a la *poena*) pasa a un segundo término. Con la ilustración, y especialmente en sus comienzos (sozinianos) y su énfasis en la autonomía del sujeto consciente empieza el cuestionamiento a fondo de la teoría anselmiana (I. Kant). Su posición dentro del marco de la doctrina de la reconciliación se convierte desde entonces en un problema a caballo entre la idea medieval de *ordo* y la subjetividad moderna (F. Schleiermacher, A. Ritschl).

5) La teoría de la satisfacción es una pieza de la reinterpretada teología bíblica de la alianza: Dios es leal a su creación y por ello también a su alianza con los hombres. La alianza o pacto obliga al hombre a un «comportamiento adecuado a la misma» y, al mismo tiempo lo libera para una libertad que Dios no «se salta», que se tiene en cuenta al realizar la satisfacción por

medio de Jesucristo y que de nuevo resulta posible para el hombre. Así, pues, la redención puede entenderse como una «liberación de la libertad del hombre mediante la sustitución vicaria del único libre» (G. Greshake). El peso del pecado y su carácter profundamente inhumano los ha tomado Anselmo totalmente en serio como un relieve negativo frente a la plenitud desbordante de la salvación de Cristo; pero a la vez se muestra el camino que, arrancando del amor de Dios, puede ayudar a superarlo; en la vida y muerte de Jesús se hizo patente la obediencia vicaria (en nuestro lugar), normativa (como llamada al seguimiento) y radical «en favor de todos»; y con el «vasto sí de Cristo» se pone la base para que «el pecador pueda decir su sí» (H.U. von Balthasar).

Bibliografía. *a*) H.K. KOHLENBERGER, *Sola ratione. Teleologie. Rechtsmetaphorik*, en H. KOHLENBERGER, B. GEYER, A. HUFNAGEL (dirs.), *Sola ratione*, FS für F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 35-56; R. HAUBST, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, TThZ 80 (1971) 88-109; G. GRESHAKE, *Erlösung und Freiheit*, ThQ 153 (1973) 323-345; H.U. WIESE, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Tod Jesu in der Schrift «Cur Deus homo»*, WiWei 41 (1978) 149-179, 42 (1979) 34-55; *b*) ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo* (latín-alemán), edit. por F.S. Schmitt, Darmstadt [3]1970; F. HAMMER, *Genugtuung und Heil*, WBTh 15, Viena 1967, cf. además F.S. SCHMITT, AAns 1 (1969) 290-294; H. KESSLER, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Friburgo de Brisg. 1981; G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I-II, Munich 1984-1986; *c*) Como en *a* y *b*.

LOTHAR ULLRICH

TEORÍA EVOLUTIVA Y FE CREACIONISTA. Se entiende *en general* por teoría evolutiva las tentativas científicas por describir el origen y desarrollo de algo esencialmente nuevo a partir de lo previamente dado, con lo que la realidad nueva se vincula a través de un juego completo de continuidad y cambio. La teoría evolucionista, ligada al nombre de Ch. Darwin, entra preferentemente en la biología, e intenta explicar el origen y génesis de especies nuevas y superiores (filogénesis) por medio de la selección natural, así como a través de su autoafirmación en la lucha por la existencia. Tiene también la pretensión de explicar la descendencia del hombre de especies animales altamente desarrolladas, es decir, su → hominización. Importantes científicos extienden el concepto de evolución al desarrollo del cosmos (M. Eigen) y de la materia hasta el escalón de los organismos vivos, así como al desarrollo de las culturas.

1) La evolución en sentido científico queda ciertamente lejos de los relatos de la creación; pero existen analogías entre la creación continuada y la evolución: el origen sucesivo de materia y vida, la diferenciación de los seres vivos por especies, la procedencia del hombre de la tierra, su parentes-

co con los animales, su lucha por la vida, el cultivo y conservación del «jardín». La forma en que la Biblia se refiere al creador permite afirmar que es autor de potencialidades y fuerzas de desarrollo inmanentes en el mundo. Hace que el mundo llegue a ser más mundo de acuerdo con sus propias leyes haciendo posibles y sosteniendo unos procesos que la ciencia de la naturaleza describe como evolución.

2) Por lo que respecta al campo de la biología, la evolución es por ahora indiscutible en gran medida. Lo cual no vale sin embargo para la determinación de sus causas. Para algunas ciencias naturales, que se apoyan en la evolución del cosmos, en la misma materia late una tendencia hacia lo esencialmente nuevo (cf. la entropía) y, consecuentemente, hacia el autodesarrollo temporal, de modo que ya antes de la aparición de la especie humana puede hablarse de una «historia de la naturaleza» (C.F. von Weizsäcker). El denominado «desplazamiento rojo de las líneas espectrales» en el campo de las máximas galaxias conocidas permite concluir una expansión constante del universo y, por tanto, un comienzo del mismo con un estado originario muy concentrado. La edad de nuestro universo se estima en 5-10 mil millones de años. Existe también la teoría de la «explosión originaria» (*big bang*), que afirma el comienzo del movimiento expansivo del cosmos a modo de una explosión. La tesis de una duración infinita del mundo deja así de ser la única verosímil, aunque la hipótesis del «origen continuado de la materia» se reclama asimismo a razones que hay que tomar en serio (por ej., la teoría del *steady-state* de H. Bondi). Como parte de la evolución cósmica, formulada de uno u otro modo, aparece la de los seres vivos, en que las formas inorgánicas se caracterizan por una mayor complejidad frente a las formas orgánicas que las preparan. Los nuevos seres vivos que aparecen se presentan por lo general en el contexto de la evolución como descendientes de otros seres vivos similares, aunque la frontera entre lo inerte y lo animado, como en el caso de los virus, parece ser muy fina. Sobre datos fragmentarios de cadenas de formas reconstruidas la paleontología admite unas líneas de descendencia. La doctrina darwinista de mutaciones bruscas que introducen novedades decisivas en la herencia de los organismos, así como la doctrina de la selección, según la cual las mutaciones, al multiplicarse el contenido informativo en la herencia del DNA, conducen a la aparición de especies más fuertes en la lucha por la vida asegurándoles la supervivencia, describen seguramente causas parciales de la evolución, sin que puedan explicarla por completo. Investigadores como P. Kropotkin, M. Eigen, I. Prigogine y E. Jantsch han demostrado la existencia de otras causas: factores «más pacíficos» de una coevolución regular, como la simbiosis, la ayuda mutua y los procesos espirituales. Aprovechando su creciente conocimiento de la naturaleza la especie humana ejerce una influencia tanto positiva como negativa en el proceso de la evolución mundana. En la mano del hombre está también la capacidad de destruir su entorno.

3) Con su encíclica *Humani generis* (1950) Pío XII dio un primer paso contra el rechazo global de la evolución, motivado por razones religiosas y

humanistas (se temía la desaparición del hombre en el mecanismo de las leyes naturales y el desconocimiento de su individualidad singular): «Por eso el magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del "evolucionismo", en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente —pues las almas nos manda la fe católica sostener que son creadas inmediatamente por Dios—...» (Dz 2327, DS 3896). El texto no precisa lo que se ha de entender en concreto por «cuerpo» y «alma», ni cómo haya de concebirse su unión en el mencionado contexto.

El Vaticano II parte del supuesto de que la humanidad actual «pasa de una concepción más bien estática del orden cósmico a otra más dinámica y evolutiva» (GS 5). El «desarrollo» constituye también un concepto teológico importante en la explicación de los procesos antropológicos (GS 34), sociológicos (GS 44), científicos (GS 54) y económicos (GS 6, 66). De acuerdo con el esquema, en este contexto se plantea la cuestión de sentido (GS 3, 26) y la cuestión de la justicia que ha de prevalecer. Al cristiano se le hace responsable del curso ulterior de la evolución cultural, pero esto ya en el campo biotecnológico.

4) En el diálogo ecuménico actual apenas tiene ya papel alguno la problemática de la teoría evolutiva y de la fe creacionista.

5) La mayor parte de las formas de evolución que hoy se defienden como dignas de crédito no están en contradicción con la fe creacionista revelada en la Biblia. Circunstancias hay que pueden incluso entenderse como desarrollo de esa creencia en el horizonte de las ciencias naturales. La no contradicción entre ciencia y revelación descansa en la diversidad del respectivo planteamiento. La evolución supone ya una realidad mundana y una materia existentes, mientras que la fe creacionista se refiere a las mismas desde el punto de vista del comienzo absoluto y de su obligada meta final (→ escatología). La fe creacionista pregunta desde el punto de vista del Dios creador y ofrece en su nombre, y sobre todo a partir del acontecimiento cristológico, una respuesta a la cuestión del sentido. Remite a la → criaturalidad del hombre y de la naturaleza y echa las bases de una ética de «solidaridad» y responsabilidad cocriaturales.

Bibliografía. *a*) F.M. WUKETITS, *Grundriss der Evolutionstheorie*, Darmstadt 1982; S.N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst?*, QD 103, Friburgo de Brisg. 1985; *b*) CH. DARWIN, *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of famous races in the struggle for life*, Londres 1859 (trad. cast., *El origen de las especies*, Barcelona [2]1982); ídem, *The descent of man*, Londres 1871 (trad. cast., *El origen del hombre*, Barcelona [10]1982); E. HAECKEL, *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie*, Stuttgart 1905; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* II, Stuttgart [6]1979; *c*) A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basilea-Stuttgart [3]1969; C.F. v. WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur*, Gotinga [8]1979; W. ZIMMERMANN, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, Stuttgart 1955;

H. VOLK, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, Münster ²1958; H.-E. HENGSTENBERG, *Evolution und Schöpfung*, Ratisbona 1963; S.M. DAECKE, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, Gotinga 1967; J. MONOD, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1981; M. EIGEN, R. WINKLER, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, Munich-Zurich 1975; E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums*, Munich ²1984; ST. LACKNER, *Die friedfertige Natur*, Munich 1982.

ALEXANDRE GANOCZY

TESTIMONIO. → Imitación de Cristo, → santo, santidad, santificación. En sentido teológico el testimonio designa la comunicación de una realidad percibida directamente, que se le hace a otra persona a fin de que también ella tenga acceso a esa realidad. Su verdad descansa en el hecho de que el testigo responde de la misma con su propia persona.

1) En el NT el testimonio designa tanto la comunicación que hace Jesús acerca de Dios (cf. Jn 3,11.32s; 18,37), como la comunicación de Dios (Jn 5,31-40), del Espíritu (1Jn 5,6-12) y de los hombres (por ejemplo, Juan Bautista: Jn 1,7s.15.19.32s) acerca de Jesús. En tal sentido son llamados sus discípulos a dar testimonio, el cual se fundamenta sobre todo en el acontecimiento pascual como la realidad decisiva de la fe (Lc 24,48; Act 1,8).

2) En la Iglesia antigua el testigo por antonomasia es el testigo de sangre o mártir (griego *martyria* = testimonio). Después de la época de las persecuciones se vio también el testimonio de Cristo en la predicación y en la vida cristiana digna de crédito, por lo que testigos en sentido cualificado lo fueron los santos en el seguimiento e imitación del Señor.

3) El Vaticano II hace hincapié en la obligación del testimonio cristiano en virtud del bautismo y de la confirmación, a fin de que la misión de la Iglesia se realice de una manera eficaz (AG 11).

4) La importancia ecuménica de la categoría «testimonio» adquiere una expresión significativa en el nombre de la primera unidad del programa de «Fe y testimonio».

5) El concepto teológico de testimonio incluye la identificación existencial del testigo con la verdad testificada. Cuando eso ocurre, el testigo genera una nueva vida (cristiana), es decir, la buena disposición del oyente a abandonarse también él existencialmente a la palabra de Dios y a realizarla con fe y en la gracia.

Bibliografía. *a)* E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, en *Theologische Traktate*, Munich 1951; *b)* J. BEUTLER, *Martyria*, FThS 10, Francfort 1972; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer*, Munich 1961; *c)* Como en *a* y *b*.

WERNER LÖSER

TIEMPO. → Concepciones escatológicas, → escatología, → historia e historicidad. En un sentido *externo* es la duración temporal mensurable físicamente (mediante el movimiento, la rotación de la tierra, el reloj atómico), y que se experimenta cuantitativamente, en la cual nosotros vivimos el antes y el después, el pasado, el presente y el futuro. Al lado de esa duración de lo temporal, definida en un plano cosmocéntrico, está el tiempo (acontecimiento) *interno*, de mayor importancia teológica y que antropológicamente comporta unas determinadas cualidades; en ese tiempo el hombre toma sus decisiones, «llena» el tiempo cuantitativo que de por sí está vacío y con ello define el valor de su vida temporal.

1) Si bien se observa, la Sagrada Escritura no refleja, ni en el AT ni en el NT, una forma abstracta y natural de la temporalidad. El tiempo externo se entiende más bien como la condición que hace posible la temporalidad interna de la existencia. No se trata de la fluencia vacía del tiempo, sino de la respuesta del hombre a la oferta divina del tiempo especial de salvación. El hebreo calcula siempre con el tiempo «lleno», que es algo cualitativo porque se identifica con su contenido. El tiempo religiosamente decisivo lo determina Dios y se le impone al hombre; puede ser un tiempo de gracia y de juicio. Para cada acontecimiento que se desarrolla bajo la bóveda celeste hay un tiempo determinado por Dios (Ecl 3,1-8). El Dios eterno, que está por encima del tiempo, opera en la historia de los hombres dispuesta por él y la convierte en la historia de la salvación. Con la muerte pone fin al tiempo de vida de cada uno y con el día de Yahveh pondrá el remate final a la historia (→ juicio).

La concepción del tiempo en el NT se define desde el acontecimiento de Cristo. El ministerio de Cristo está bajo el «plan tiempo» (cf. Mc 1,15; Gál 4,4) y bajo «la hora» de Dios (Mc 14,35; Mt 26,45; Jn 2,4; 7,30; 17,1). En el ministerio y actuación de Jesús se cumple el tiempo de la salvación establecido por Dios, de modo que no puede darse ningún tiempo de salvación más allá del acontecimiento de Cristo. El tiempo es un don que Dios le otorga al hombre, con el que va ligada la tarea de realizar la salvación. Al igual que Jerusalén no conoció el tiempo de la gracia (Lc 19,44), así también el cristiano puede perder inútilmente el tiempo que se le ha concedido. Es necesario mantenerse vigilante, porque no se sabe cuándo será el tiempo (Mc 13,33). Pero es sobre todo en las cartas paulinas y deuteropaulinas en las que se encuentran claras exhortaciones a dar acogida al tiempo de la salvación no dejándolo pasar en vano (Rom 13,11; Gál 6,9-10; Ef 5,15-17; Col 4,5).

2) En la tradición cristiana se siguen transmitiendo las afirmaciones bíblicas del tiempo cumplido por Cristo y del tiempo que se le da al hombre, como lo prueban la interpretación de la liturgia como un memorial y recuerdo de las obras salvíficas de Cristo, la perspectiva tensa de la → parusía, la concepción de la → muerte y la del juicio privado y universal.

3) El magisterio eclesiástico no ha emitido ninguna declaración explícita sobre la manera de entender el tiempo. Pero las decisiones pertinentes a la doctrina de la creación y a la escatología suponen una determinada concep-

ción teológica del tiempo. Así, por ejemplo, la afirmación del primer artículo de la fe acerca de Dios, creador del cielo y de la tierra, se amplía por parte del concilio IV de Letrán (1215; Dz 428, DS 800) y por parte del Vaticano I (1869-1870; Dz 1783, DS 3002) con la apostilla de que al comienzo del tiempo Dios produjo todas las cosas creadas. Con lo cual se dice, por una parte, que el Dios eterno y creador de todo está por encima del tiempo y, por otra, que la creación del mundo y el tiempo coinciden. La traducción corriente de «escatológico» con «tiempo final» da a entender que los acontecimientos y formas de existencia correspondientes están al final o después del tiempo que nosotros experimentamos como tiempo intramundano.

4) Aunque la concepción teológica fundamental del tiempo no plantea ninguna cuestión al ecumenismo, no deja de hacerse patente la problemática que comporta, cuando se discute la cuestión de cómo han de entenderse la muerte (muerte total, resurrección en la muerte) y el → estado intermedio.

5) La teología especulativa discute bajo distintos aspectos el problema del tiempo. Ahí se trata entre otras cosas de la distinción, a la que ya nos hemos referido, entre el tiempo cosmocéntrico y el que llamamos tiempo antropológico, que marca la existencia del hombre siempre de manera diferente. El hombre vive en el tiempo y a él está expuesto; sólo le es posible pensar con las formas categoriales de espacio y tiempo; el hombre planifica su futuro, aprovecha o pierde el tiempo y a la hora de la muerte recoge la cosecha del tiempo. La vida terrena del cristiano se entiende como un peregrinaje en el cual se dan méritos y deméritos, que tienen como consecuencia el premio o el castigo en el más allá.

Bibliografía. A. KELLER, *Zeit, Tod, Ewigkeit. Der Tod als Lebensaufgabe*, Innsbruck 1981.

JOSEF FINKENZELLER

TÍTULOS CRISTOLÓGICOS. → Confesión de fe, → cristología. Así se designan los nombres honoríficos que se le dan a Jesús en el NT. En forma de confesión (*homología*), aclamación, fórmula de fe o himno dan respuesta a la pregunta básica de la cristología: «¿Por quién me tienen los hombres?» (Mc 8,27 y par).

1) En el NT encontramos alrededor de 50 nombres diferentes para designar al Jesús terrestre o al Señor resucitado. Los más frecuentes son los de *Cristo/Mesías* (500 veces), *Kyrios* (350 veces), *Hijo del hombre* (80 veces), *Hijo de Dios* (75 veces), *Hijo de David* (20 veces), además de *Siervo de Dios*, *Maestro*, *Profeta*. El encuentro con el Resucitado conduce a la confesión fundamental de que el *Jesús* terrestre y crucificado es el Cristo exaltado a la diestra de Dios y que está presente en la Iglesia (1Cor 15,3-5). La cristología paulina, que gira en torno a la cruz y resurrección, queda completada por los Evangelios, que asientan su cristología en el Jesús histórico: desde la fe

pascual explican la predicación, la autoridad y las pretensiones de Jesús en su sentido más profundo y referidas a su persona. Si Jesús se atribuyó explícitamente los títulos cristológicos o se comportó de tal modo que se le pudieron aplicar con una consecuencia interna después de Pascua, es algo que históricamente queda abierto por el entramado de historia y *kerygma* característico de los Evangelios. Los títulos cristológicos más importantes son éstos:

a) *Kyrios* es sin duda alguna una reacción postpascual a la experiencia del Jesús exaltado junto al Padre como Señor de la creación (Flp 2,11), de su presencia en el banquete de la comunidad, en la que encuentra expresión la esperanza de su regreso en poder. Se discute si el título surgió en las comunidades procedentes del paganismo, y que lo convirtieron en el Dios de su culto en analogía con las religiones mistéricas orientales (W. Bousset, R. Bultmann), o bien como antítesis al título de *Kyrios* del culto imperial romano (O. Cullmann apoyándose en 1Cor 12,3). Sin duda el título tiene también raíces judeocristianas. En la exclamación de la plegaria *Marana tha* (1Cor 16,22), que es de origen arameo, aparece el título en su doble traducción («¡Señor, ven!» y «Nuestro Señor ha venido») como expresión de convencimiento de que el Señor presente en el *Pneuma* (2Cor 3,17) es el *Kyrios* esperado en el futuro. La *Septuaginta* traduce el nombre divino de Yahven por *Kyrios*. Se discute si con la aplicación de este título se quería afirmar la divinidad de Jesús (K. Berger), o si ésta había que deducirla de la igualdad de nombre con Yahveh (H. Conzelmann). Más verosímil parece la primera hipótesis.

b) *Hijo de Dios* es el título más importante de cara a la cristología de los concilios. En el NT aparece originariamente anclado en el pensamiento historicosalvífico y soteriológico y señala en Pablo y en Jn los planteamientos para una afirmación esencial y de base ontológica. Su origen no está en las concepciones helenísticas del *theios aner* u hombre divino (R. Bultmann), sino en la experiencia de la resurrección. Y hay que tener en cuenta tres significaciones: 1. En el sentido mesiánico: Jesús es entronizado como Hijo de Dios (cf. 2Sam 7,14; Sal 2,7; Lc 1,32), en poder «desde» su resurrección (cf. Rom 1,3s). En los Sinópticos es presentado como Hijo de Dios en el bautismo del Jordán (Mc 1,9-11 y par). En los → milagros se evidencia el poder divino (Mc 5,1-20 y par). La especulación puede retroceder más hasta el nacimiento de Jesús (Mt 1,20; 2,15; Lc 1,31.35), a la mediación creadora (Ef 1,21s; Col 1,16; Heb 1,2; Jn 1,3) y hacia adelante hasta la consumación de la creación en el juicio final (1Cor 15,28; 1Tes 1,9s). 2. En el sentido del tratamiento singular que Jesús da a Dios como «mi Padre» (*Abba*), que es ciertamente una práctica auténtica de Jesús (Mc 14,36; Lc 11,2.25.27; 23,34.46; Mt 26,39; cf. Jn 11,41, etc.). Es problemático que Jesús se haya designado a sí mismo como «Hijo»; es más importante que la concepción autopersonal de Jesús en su ser y su envío se exprese en relación con Dios. 3. En el sentido de una afirmación sobre la esencia y ser de Jesús: ya en Pablo aparece la idea de una relación originaria del Hijo, Cristo, con Dios, que en

él nos adopta por hijos (Gál, 4,4-7; Rom 8,14-17; Ef 1,5). Dios mismo actúa en Cristo para nuestra salvación (Gál 2,19s; Rom 5,10; 8,3s.32). Jn conoce el predicado «el Hijo» en un sentido absoluto. El Hijo es la revelación perfecta del Padre con el que es una sola cosa en el conocimiento y el amor (Jn 10,30), pero dentro de esa relación de la persona hay diferencias en virtud del envío por el Padre. Las afirmaciones de la preexistencia se derivan necesariamente (Jn 1,1; Flp 2,6; Col 1,15; Heb 1,3; 13,8). En los Sinópticos la cristología del Hijo tiene un paralelo en el grito de júbilo mesiánico (Mt 11,25-27; Lc 10,21s). Padre e Hijo son una misma cosa en el conocimiento recíproco. En el sentido de la literatura sapiencial judía Jesús es la *Sophia*, la mediadora de la revelación divina, la identidad de revelador y revelación cuyo contenido es el Padre. Hay que anotar las escasas afirmaciones del NT en las que a Cristo se le llama *Dios* (sin artículo, Rom 9,5; Tit 2,13) o es adorado al modo en que lo es el Padre (Ap 1,6; 5,13; 7,10; 2Pe 3,18).

c) *Mesías/Cristo.* Las diferentes expectativas de un salvador escatológico no pueden reducirse en el judaísmo a un común denominador. Cuando la Iglesia primitiva aplica el título mesiánico, lo llena desde su fe en el Resucitado. Al mismo tiempo afirma el cumplimiento de todas las esperanzas puestas desde la dinámica de la fe israelita en el portador del reinado de Dios que es Jesús. No es verosímil que el propio Jesús se haya aplicado el título; pero en cualquier caso fue condenado como pretendiente mesiánico (Mc 15,26). Una autoconfesión indirecta tal vez resuene en el interrogatorio ante el sanedrín (Mc 14,61s). Esto habla en favor de que la aparición de Jesús, su predicación escatológica del reino de Dios revelan indirectamente una aspiración mesiánica.

d) *Hijo de David.* El título contiene una afirmación cuya verdad ha de comprobarse (genealogías en Mt/Lc). Más importante es la afirmación teológica aneja a la representación mesiánica: el Mesías (2Sam 7,12-16; 1Cró 17,10-14) es saludado por su pueblo como el que ha de venir (Is 9,7; 22,22; Jer 23,5; 30,9; Mt 21,9; Lc 1,32). En una fórmula prepaulina (Rom 1,3) el título sirve, dentro del marco de una cristología de la exaltación, para comprobar la verdadera humanidad de Jesús.

e) *Hijo del hombre.* Se discute entre los investigadores hasta qué punto Jesús mismo se entendió como Hijo del hombre o se refirió a esa figura (Dan 7,13s.27), de la que sólo habla en tercera persona. Aparecen tres categorías: 1. Es *el juez que llegará del cielo* en el futuro (Mc 8,38). 2. Es el que ha de *sufrir* y *morir* y ha de *resucitar al tercer día* (Mc 8,31; 9,8). 3. Es el que aquí en la tierra ya *obra al presente* (Mc 2,10). La fuente de los *logia* ve en Jesús al futuro Hijo del hombre y conserva el recuerdo de que su actividad salvífica sólo se cumple en el venidero reino de Dios y se confirma por el «Hijo del hombre», que no es otro que él mismo (Mc 14,62). Jesús se ve a sí mismo en la proximidad a esa figura; lo que destaca el carácter escatológico del anuncio del reino y de su mensajero. En tiempos de Jesús el concepto ya había perdido su significación corporativa, y él se entendió a sí mismo sin duda como una figura individual. Por debajo de este título cristológico

permanecen claramente durante largo tiempo unos rasgos historicosalvíficos (camino doloroso de Jesús, venida como juez) y religioso-morales del acontecimiento que es Jesús (seguimiento).

f) Siervo de Dios. La muerte expiatoria de Jesús pronto se relacionó directamente o por modo de alusión con los cantos del Siervo de Yahveh de Is 53 (Mt 8,17; 12,18-21; Lc 22,37; Act 2,23; 8,32s; Rom 4,25; 8,32; 15,31; 1Cor 15,3-5; Flp 2,6-12; 1Pe 2,21-25 y Mc 1,11 y par; cf. Is 42,1). Se discute hasta qué punto vio Jesús personalmente su muerte en tal sentido. En conjunto, el recuerdo de la actitud proexistente, que determinó por completo la vida de Jesús, podría haber dado el impulso para su interpretación a la luz de los cantos del siervo de Dios. Especialmente claro resulta esto en la palabra del *rescate* (Mc 10,45 y par) y en la fórmula *hyper* de las palabras sobre el pan y el cáliz (Mc 14,24; Mt 26,28; 1Cor 11,24; Lc 22,20).

g) Maestro. La actividad de Jesús como *rabbi* está bien atestiguada. Pero su doctrina está marcada por una pretensión de autoridad escatológica que lo diferencia de los otros maestros y que ha motivado unas tensiones fatales (Mc 1,22.27; 2,12; 3,6). Es el Maestro nuevo en una forma insuperable, que viene de Dios con una autoridad que supera a la de Moisés (Mt 5,17) y que es el criterio de toda doctrina para sus discípulos (Mt 23,8).

h) El profeta. En la historia de la revelación de Dios Jesús puede figurar como la cima más alta de una línea que se inicia con los profetas (Heb 1,1), pero a los que supera (Lc 7,16; Act 3,22; 7,37; Jn 6,14; 7,40-45). Según la fuente de los *logia* (Lc 11,49-52), los profetas de la sabiduría sufren persecución y muerte en Jerusalén. La gente tiene a Jesús por profeta. Pero sólo después de Pascua comprenden los discípulos que debe padecer como el Mesías para entrar en su gloria (Lc 24,7.26.46; Act 17,3). Siempre que más tarde la cristología reflexione desde la exaltación y la cuestión de la esencia, el lenguaje acerca de Jesús como «sólo» un profeta aparecerá necesariamente como expresión de un falseamiento del acontecimiento de Cristo (el judeocristianismo herético, el islam, los socinianos, el racionalismo, la teología liberal).

2) La mayor parte de los títulos cristológicos carecieron de una fecundidad particular para la piedad y la teología, habiéndose impuesto los títulos de *Cristo,* que se fundió con Jesús hasta convertirse en un nombre propio, aunque destacando la mesianidad y la relación con el AT, y también los títulos de *Señor* (sobre todo en la liturgia) y de *Hijo de Dios,* en torno al cual giró la lucha por la recta interpretación del misterio de la persona de Jesús. En el sentido de la unidad esencial con el Padre (y el Espíritu Santo) se trocó en el signo de la cristología ortodoxa. Los padres de la Iglesia entendieron el título *Hijo del hombre* como expresión de su humanidad verdadera.

3) En las luchas cristológicas de los siete primeros siglos el magisterio se interesó por los títulos que destacaban en el sentido de unas afirmaciones esenciales la divinidad y humanidad de Cristo así como su unidad personal. Y así fueron de capital importancia los de *Hijo de Dios, Verbo encarnado, verdadero Dios.* Para designar su humanidad, que tomó de María y en la que

sufrió y murió, se le llama *Hijo del hombre* (Dz 20, 111*a*, 284, 314*a*, 422; DS 189, 250, 317, 368, 420, 442, 491, 535, 619, 791).

4) Acerca de los títulos cristológicos no existen problemas de controversia teológica.

5) Sólo con el planteamiento histórico han adquirido renovada importancia esos títulos, que pueden ilustrar la conciencia mesiánica de Jesús y su pretensión escatológica, a la vez que descubren las estructuras cristológicas implícitas del Jesús prepascual. Abren una perspectiva sobre el origen de la primitiva confesión cristológica. A una dogmática desarrollada desde la historia de la salvación se le abre la posibilidad de agotar toda la riqueza de la fe cristológica y situar así en un horizonte más vasto la cristología esencial de la gran tradición. Por lo demás, ello sólo es posible, cuando se rompe el estatismo de la cristología neotestamentaria de los títulos incorporándolo a la dinámica más amplia de la autorrevelación de Dios en la historia y en el dramatismo de la vida y destino de Jesús.

Bibliografía. *a*) O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga [5]1975; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, SBS 57, Stuttgart 1972, 14-56, F. HAHN, *Huios tou theou*, EWNT III, 912-937; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, UTB 850, ed. por J. ROLOFF, Gotinga [3]1981, 207-253; *b*) F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga [4]1974; W. KRAMER, *Kristos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, AThANT 44, Zurich-Stuttgart 1963; V. TAYLOR, *The names of Jesus*, Londres 1959; H.E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh [2]1963; *c*) Como *a* y *b*.

GERHARD MÜLLER

TOLERANCIA. → Amor al prójimo y amor a Dios, → confesión, → derechos y dignidad del hombre, → dogma y declaración dogmática, → ecumenismo, → imagen y semejanza de Dios, → pertenencia a la Iglesia, → verdad de fe. Tolerancia es la permisión y en ciertas circunstancias también el respeto hacia la manera de pensar y la forma de vida de quienes no piensan como nosotros. Éticamente se fundamenta en la dignidad y en la libertad de conciencia de cada hombre. Por lo que hace al problema de la verdad puede también estar justificada en razón de las limitaciones propias de las criaturas y de los condicionamientos históricos de cualquier conocimiento humano de la verdad y del bien.

1) La idea de tolerancia puede justificarse a partir de la concepción bíblica de que cada hombre es imagen de Dios, de que su conciencia es el criterio último de su responsabilidad frente a Dios y, sobre todo, a partir del precepto del amor al prójimo. Pero, según parece, en la práctica la idea de la elección de Israel y también la fe salvífica universal cristiana sólo pudieron afirmarse mediante la intolerancia frente a las otras religiones: «Si alguno

viene a vosotros y no trae esa doctrina, no lo recibáis en casa, ni lo saludéis» (2Jn 10).

2) El derecho romano aseguraba en principio la tolerancia a cualquier religión que no representase un peligro para el Estado. Pero tan pronto como esa tolerancia se extendió al cristianismo (con el edicto del 313), el cristianismo empezó a combatir a las demás religiones, supuestamente por obediencia a la única verdad indivisible y al designio salvífico de Dios. La pretensión absoluta del cristianismo pudo utilizarse de continuo en favor de objetivos políticos, dada la estrecha vinculación de Iglesia y Estado (sometimiento de los germanos y eslavos, colonización del Nuevo Mundo). Por desgracia también, a la inversa, la Iglesia aspiró al dominio político, apoyándose en la ciencia teológica y con el fin de imponer la unidad de fe (lucha contra los herejes). En el Occidente cristiano la idea de tolerancia sólo logró imponerse como una exigencia de la razón frente a las absurdas guerras religiosas y confesionales. La Iglesia y la teología valoraron muchas veces la exigencia de una tolerancia religiosa como un reconocimiento y aceptación del indiferentismo frente a la verdad divina.

3) Hoy la Iglesia católica aboga porque «el respeto y la caridad se extiendan también a los que en el campo social, político e incluso religioso, sienten u obran de diverso modo que nosotros». Sin que eso signifique una indiferencia frente a la verdad y el bien; pero hay que distinguir entre el error, que siempre ha de rechazarse, y el que se equivoca (GS 28; cf. AG 11).

4) En el diálogo ecuménico el problema de la tolerancia de los cristianos entre sí muy pronto condujo al problema fundamental y controvertido de la necesidad y legitimación de un magisterio doctrinal supremo y vinculante (el papa).

5) La necesidad de tolerancia no crea ninguna dificultad en el campo dogmático, cuando se trata de tolerancia hacia personas que representan y defienden convicciones y prácticas religiosas diferentes de las nuestras. Tampoco constituye un problema serio la tolerancia respecto de las denominadas verdades parciales de los otros y que pueden armonizarse con la verdad católica; en la práctica sin embargo no es raro encontrarse con una intolerancia singularmente arrogante. El problema serio se plantea, cuando se trata de la pretensión absoluta del evangelio y de su representación por obra de la Iglesia católica. La teología se remite aquí a su conocimiento fundamental de que la verdad absoluta sólo puede captarse desde la limitación humana y desde una perspectiva histórica, y sólo así puede proponerla como obligatoria el magisterio eclesiástico. De ahí que las otras convicciones religiosas puedan entenderse como distintas perspectivas históricas respecto de la verdad absoluta, cuya referencia a la importancia salvífica universal de Jesús sólo se revela por lo demás a la luz del evangelio. También la Iglesia manifiesta esa importancia salvífica de Jesús para todos únicamente de un modo limitado, a saber: dentro de los límites de su historia experimental concreta. Consecuentemente, las convicciones de las otras comunidades cristianas e incluso de las religiones no cristianas pueden dar a co-

nocer la universal voluntad salvífica de Dios de una manera que la Iglesia todavía ignora desde su propia tradición histórica. La tolerancia frente a todas las otras convicciones religiosas deriva precisamente y se justifica desde la pretensión de verdad absoluta del evangelio, que la Iglesia defiende. Sólo dentro de esa tolerancia básica es posible, y en ciertas circunstancias también necesario, el diálogo crítico que se rige por la revelación del amor de Dios a los hombres en Jesucristo.

Bibliografía. *a*) C. GEFFRÉ, J.-P. JOSSUA, *Wahre und falsche Universalität des Christentums,* Conc 16 (1980) 307-308 (cf. además todo el número 5 de esa misma revista); *c*) J. BLATTNER, *Toleranz als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung,* FThSt 129, Friburgo de Brisg. 1985.

GEORG LANGEMEYER

TRADICIÓN. → Canon, → hermenéutica, → magisterio eclesiástico, → Sagrada Escritura, → sucesión apostólica, → teólogos. Se entiende por tradición el sujeto, el proceso y el contenido de la transmisión de la fe, a través de la cual es posible la identidad, la continuidad y el desarrollo fructífero del mensaje revelado en la comunidad creyente. Para ello hay que distinguir respecto

- *del proceso tradicional*
  el proceso mismo (*tradere*) o *traditio viva,*
  el contenido (*tradendum, traditum, depositum*) o *traditio obiectiva,*
  el sujeto (*tradens*) o *traditio subiectiva*;
- *de la procedencia:*
  contenidos de revelación vinculantes u obligatorios (*traditio divino-apostolica, Traditio*),
  configuraciones y transmisiones eclesiásticas de los contenidos de la revelación (*traditiones*);
- *de los contenidos:*
  la representación general del cristianismo (*traditio realis*),
  la representación del cristianismo en la doctrina y predicación (*traditio verbalis*) como parte de la tradición real;
- *de la correlación con la Sagrada Escritura:*
  la identidad de Escritura y tradición (*traditio inhaesiva*),
  la complementación de la Escritura con la tradición (*traditio constitutiva*),
  la exposición de la Escritura por la tradición (*traditio interpretativa seu declarativa*).

1) La importancia de la tradición para la revelación y la fe de la Sagrada Escritura se echa de ver ante todo en el proceso mismo de su formación, por cuanto que de las tradiciones orales se forjaron las escritas, que ya dentro de la Biblia están constantemente abiertas a nuevos acontecimientos (por ej., en

las consecuencias de la alianza, la interpretación de la experiencia del éxodo en la cautividad de Babilonia, la transformación de la espera inminente de la parusía entre 1Tes y 2Tes o de la teología de la ley que puede observarse entre Pablo y Santiago); y se echa también de ver en la conducta del propio Jesús, en la medida en que predica como fundamentales la Ley y los Profetas según la tradición del AT, a la vez que los expone críticamente teniendo en cuenta la voluntad de Dios (Mt 5,17-48; 15,1-20; Mc 7,5-13).

Partiendo del conocimiento de la necesidad de transmitir los contenidos del acontecimiento de Cristo (demostrable, por ejemplo, en verbos como *enviar, dar testimonio, predicar, luchar por la fe recibida, transmitir*) recogen los autores del NT como herencia tradicional las confesiones de fe (Rom 1,1-4; 4,24s; 10,9; 1Pe 3,18), fórmulas litúrgicas (1Cor 11,23-26), himnos (Ef 5,14; Flp 2,5-11; 1Tim 2,5s; 1Pe 1,20) y, sobre todo, los relatos de la última cena y de Pascua (1Cor 11,23; 15,3). En el período tardío del NT las cartas pastorales desarrollan explícitamente el aspecto de la transmisión de la doctrina (1Tim 1,18; 4,11; 2Tim 1,13s; 2,2).

2) En la Iglesia antigua se forma el concepto de tradición por la necesidad de salvaguardar la autenticidad de la fe cristiana frente a los errores. Tertuliano e Ireneo se reclaman a la seguridad de la tradición apostólica a través de la cadena ininterrumpida de los obispos y de sus Iglesias. Momentos cualificados en la formación de la tradición son el establecimiento del canon (distinción entre escritos apostólicos y no apostólicos), la elaboración de las reglas de fe, los símbolos de fe y los dogmas (mantenimiento de los contenidos obligatorios de la fe) y la formación de la teología (análisis y crítica de la tradición).

Desde el siglo IV los padres de la Iglesia se convierten en autoridades. Basilio plantea la pregunta de si existe una *traditio constitutiva* (*De Spir. sancto* 27,66).

De aquí en adelante, ésta será tan importante como la definición de lo católico por parte de Vicente de Lérins (434) como lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos (*Commonit.* 2). Para la edad media la acogida de la tradición no supone problema alguno, abarcando bajo el concepto de «Sagrada Escritura» la Biblia, la teología patrística, los cánones conciliares y las decretales pontificias, viéndolo todo como revelación y como inspirado por el Espíritu Santo. Pero a finales de la edad media se advierte la necesidad de un análisis crítico para distinguir la *traditio* de las *traditiones*. Y no se logra porque de la relación naturalmente tensa se hace una oposición (Enrique de Gante, J. Wyclif, J. Hus), que será el problema del período siguiente (véase n.º 4). Bajo el epígrafe de «Escritura-tradición» será éste un tema acaloradamente discutido en el período posterior al concilio de Trento (véase n.º 3). Y tres fueron los intentos de solución propuestos (cf. en el esquema adjunto n.º 1-3). Una vez que el debate perdió su virulencia, por obra del Vaticano II (véase n.º 3), la teología se ha centrado en la esencia de la tradición, discutiendo sobre todo el problema de su crítica, las relaciones de los portadores actuales de la misma (magisterio, sentido cre-

yente de los fieles, teología) y la manera de hacer fecundo el depósito tradicional para nuestro tiempo (problema de la hermenéutica).

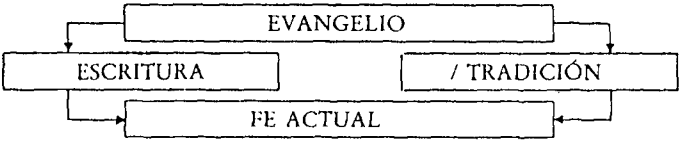
3) El concilio de Trento sostuvo, contra los reformadores protestantes, que la verdad cristiana y la disciplina de las costumbres «se contienen en libros escritos y en tradiciones no escritas (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*)», y que unos y otras hay que recibirlos «con igual afecto de piedad e igual reverencia (*pari pietatis affectu ac reverentia*)» (Dz 783, DS 1501). El Vaticano I repite esa misma doctrina (Dz 1787, DS 3006) con una fórmula un poco más abierta (Dz 1792, DS 3011: *in verbo Dei scripto vel tradito*) y el Vaticano II pasa de la definición de las relaciones Escritura tradición a la esencia de esta última (DV 7-12). En una concepción sacramental y global ve la revelación como un acontecimiento integral, que no se transmite a través de dos fuentes sino a través de dos modalidades de transmisión: vida, doctrina y culto constituyen conjuntamente la tradición, que debe hacerse presente en la Iglesia en virtud de su origen apostólico y de la recepción eclesiástica universal.

4) En la Iglesia ortodoxa la tradición tiene rango y categoría de una *traditio constitutiva*, en cuanto es de origen apostólico. Como tradición en sentido estricto está contenida en los símbolos de fe, el consenso de los padres de la Iglesia y las resoluciones de los siete primeros concilios ecuménicos; como tradición en sentido amplio se contiene en los diferentes escritos patrísticos, los decretos de los sínodos locales, las liturgias antiguas y los usos eclesiásticos. En el enfrentamiento de finales de la edad media M. Lutero y el movimiento suscitado por él se alinearon del lado de los críticos de la tradición; durante mucho tiempo el reformador protestante reconoció como obligatorias las decisiones de los cuatro primeros concilios ecuménicos (en los que se había formulado el convencimiento del *consensus quinquesaecularis*), pero después tendió cada vez más a valorar la Biblia como la fuente única de fe. La tradición en todo caso se reconoce como *traditio inhaesiva*. Debido a las controversias históricas, la tradición se convierte en uno de los temas principales del diálogo ecuménico actual (Montreal, 1963; Malta, 1971; conversaciones entre católicos y reformados, 1977). Dicho diálogo ha producido una amplia concordia acerca de la importancia de la tradición y de su relación con la Sagrada Escritura.

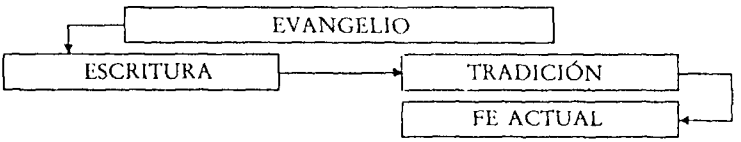
5) La tradición es requisito para la identidad del individuo y de la comunidad, que se hace patente, por ejemplo, en la necesidad de un lenguaje transmitido. No sólo sirve a la mera conservación del pasado, sino que mediante un proceso de recepción crítica hace posible sobre todo la autorealización en el presente y el futuro. Tiene, pues, un elemento creativo de libertad y es un concepto hermenéutico indispensable. Esto vale también especialmente para el cristianismo, puesto que se fundamenta en un acontecimiento histórico con pretensiones de validez universal (→ acontecimiento de Cristo), que debe ser testificado y transmitido de forma constante y viva. En razón de esa testificación constante también la historia de la revelación pertenece a la interpretación actual, sobre todo porque la co-

RELACIONES ENTRE ESCRITURA Y TRADICIÓN

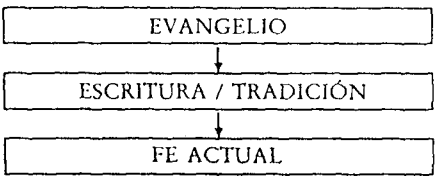
1) La tradición es una fuente de conocimiento autónoma (teoría de las dos fuentes):



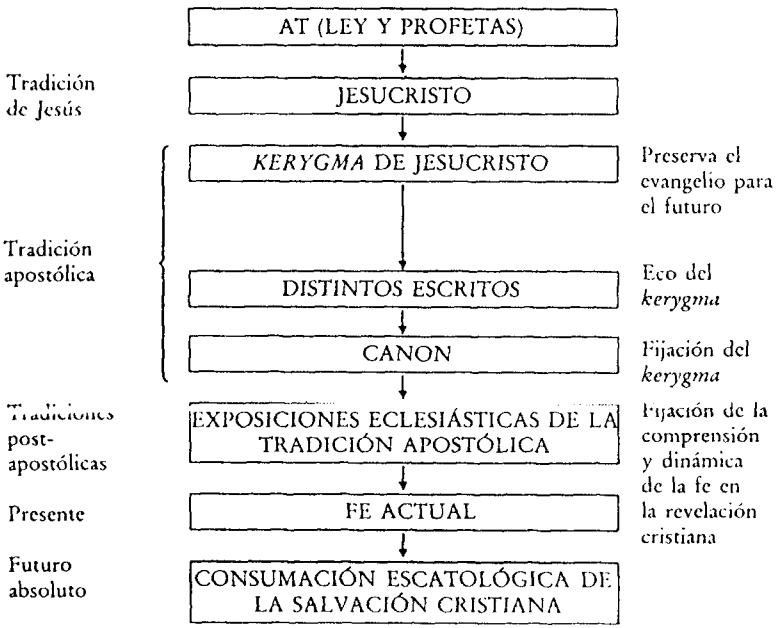
2) La tradición explica la Escritura, que es materialmente suficiente:



3) La tradición se subordina a la Escritura y sólo relativamente aporta un *plus* a la misma:



4) La tradición y la Escritura son instrumentos de transmisión de la revelación que se completan y apoyan mutuamente tanto histórica como objetivamente:



munidad creyente vive bajo la acción del Espíritu Santo. La tradición en sentido teológico es, pues, el proceso permanente a la autocomunicación de Dios en el acontecimiento de Cristo y a través del Espíritu Santo en el medio ambiente de la predicación eclesiástica, y es por ello un criterio epistemológico importante para la teología. Pero esa *traditio* (*divino-apostolica*) no sólo se manifiesta en las *traditiones* (humanas). Al estar éstas, como fenómenos históricos que son, ligadas al tiempo, no siempre son adecuadas y completas (cf., por ej., las opiniones eclesiásticas sobre las mujeres, las brujas, las relaciones hombre y entorno, el Estado en el curso de la historia) y sólo pueden admitirse tras un examen crítico. El principio de la tradición es un principio de verdad, no de costumbre (Tertuliano, *De virg. vel.* 1,1). Como criterios pueden señalarse éstos: las tradiciones han de ser expresión de la tradición apostólica transmitida en la Escritura; son válidas no como forma sino como portadoras de sentido; han de ser válidas para toda la Iglesia y han de presentar una orientación escatológica (introducción al misterio de la consumación en Dios). Acerca de las tan controvertidas relaciones Escritura-tradición se ha logrado en gran parte el acuerdo de que no son dos fuentes con contenidos diferentes, sino medios de la transmisión de la revelación que se completan y apoyan mutuamente, aunque históricamente la tradición es la realidad más vasta (cf. esquema adjunto, n.º 4).

Bibliografía. *a*) L. REINISCH (dir.), *Vom Sinn der Tradition,* Munich 1970; *b*) K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y tradición,* Herder, Barcelona 1971; L. RORDORF, A. SCHNEIDER, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirchen,* Berna 1983; G. O'COLLINS, *Kriterien zur Interpretation von Überlieferungen,* en R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (dirs.), *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie,* Leipzig 1985, 384-389; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Escritura y tradición,* en *Trento. Una interpretación teológica,* Herder, Barcelona 1979; *c*) M. SECKLER, *Tradition und Fortschritt,* CGG XXIII, 5-53.

WOLFGANG BEINERT

TRADICIONALISMO. → Cognoscibilidad de Dios, → fe, → fideísmo, → revelación primitiva, → tradición. En su sentido *más amplio* tradicionalismo significa el mantenimiento de la tradición (la vinculación a los datos transmitidos); en sentido *restringido* designa la defensa de un mecanismo tradicionalista rígido y a menudo con un trasfondo fundamentalista (en contraste y oposición con una interpretación histórica de la tradición). En la interpretación histórica de los dogmas el tradicionalismo es una corriente antirracionalista del siglo XIX que se dejó sentir tanto en la filosofía como en la teología. De esta última es de la que vamos a tratar aquí.

1) → Cognoscibilidad de Dios, n.º 1.

2) Mientras que la gran tradición teológica sostiene firmemente que la fe es racional, en el siglo XIX se llegó, sobre todo en Francia, a una reacción extrema contra las elucubraciones racionalistas de la ilustración. Los prin-

cipales representantes de esta corriente fueron J.-M. de Maistre, L. de Bonald y H.-F.-R. Lamennais, y una generación más tarde también A. Bonnetty. En muchos de sus defensores esa postura llevaba anejo un integrismo eclesiástico (tradicionalismo en sentido estricto: destacando sobre todo la autoridad del papa como elemento ordenador).

En una forma moderada el tradicionalismo encontró dentro de la escuela católica de Tubinga un defensor en J.S. von Drey, que hizo hincapié en la importancia de la transmisión de una tradición viva sobre Dios en la historia y en la Iglesia.

Aspectos fundamentales del tradicionalismo son el convencimiento de que la razón humana es incapaz de un conocimiento de las verdades éticas y religiosas y que, por lo mismo, ha de recibirlo de fuera exclusivamente por medio de la palabra; el convencimiento de que esa palabra se funda en una «revelación originaria», que desde los primeros hombres se habría transmitido sin interrupción hasta el presente; el convencimiento de que el hombre sólo puede acoger esa tradición sobre la base de la autoridad (de Dios o de la convicción general del género humano).

3) El tradicionalismo en su forma extrema fue rechazado por parte del magisterio eclesiástico en el concilio Vaticano I, que proclamó la posibilidad de un conocimiento natural de Dios por parte del hombre (Dz 1785, 1806; 3004, 3026).

4) Las concepciones de los reformadores protestantes presentan ciertas semejanzas con el tradicionalismo extremo, debido sobre todo al enjuiciamiento pesimista que aquéllos hacían de las posibilidades religiosas de la razón humana.

5) Paradójicamente, el tradicionalismo dogmático echa por tierra al tradicionalismo en su sentido más amplio. La tradición pierde su fuerza para transmitir la palabra de Dios en la medida en que el hombre ya no es interpelado interiormente por ella. Pierde, por lo mismo, su carácter plausible y ya no sirve para convencer. La teología ha sostenido siempre que Dios habla al hombre desde fuera de modo que éste puede ser interpelado interiormente. Sólo así la fe continúa siendo un acto genuinamente humano.

Bibliografía. *a*) R. AUBERT, *Vaticanum I*, Maguncia 1965; *b*) H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, FThSt 87, Friburgo de Brisg. 1968; *c*) N. HÖTZEL, *Traditionalismus*, LThK² X, 299-301.

WILHELM BREUNING

TRINIDAD. → Doctrina trinitaria, → errores trinitarios, → personas en Dios, → unicidad de Dios. Trinidad es la expresión lingüística del Dios único de la Biblia, tal como se ha manifestado mediante la encarnación del Hijo en Jesús y mediante el envío del Espíritu Santo, llamando a los hombres a una comunión de vida con él.

1) A lo largo de todo el AT alienta el convencimiento de que Yahveh es un Dios vivo, con plenitud de vida. Así, se habla ya del Espíritu de Dios tanto para designar la interioridad divina como la automanifestación de Dios cual don para los hombres (cf., por ejemplo, Ez 34,27). Pero la revelación propiamente dicha de la Trinidad es algo específico del NT, el cual proclama que «el *Logos* se hizo carne» en Jesús de Nazaret (Jn 1,14), y que ese Jesús, como Señor resucitado y exaltado a la diestra de Dios, envía el Espíritu. Sin embargo, el NT no desarrolla una *doctrina* trinitaria; más bien pretende decir que a través de la vida, ministerio y muerte del Señor, y a través de su resurrección y del envío del Espíritu, el hombre Jesús se incorpora a la vida de Dios. Y así se desarrolla la unión y la relación constante de Jesús con su Padre (por ej., Jn 10,30; 14,9). Jesús no es el Padre, pero ha recibido todo su ser del Padre, incluyendo su condición de Hijo. Y está claro que tal relación refleja la vida íntima de Dios (→ preexistencia de Jesucristo). A través de su glorificación pascual, también los suyos entran en esa relación; lo cual ocurre por medio del Espíritu Santo como portador misterioso del amor entre el Padre y el Hijo llevado a la consumación (Jn 7,37-39; 14,1-16,15; también en Pablo se concentra la idea en Rom; 1-2Cor; Gál). La mención de Padre, Hijo y Espíritu en la fórmula bautismal de Mt 28,19 aporta una gran luz.

2) Las confesiones bautismales trinitarias constituyen también la base primera de la transmisión de la fe trinitaria; su contenido lo recoge la oración eucarística, tal como se ha conservado en la doxología del canon de la misa. Y sobre esos fundamentos, tras largo esfuerzo mental y lingüístico, elabora la teología el contenido de esa fe. Se establece primero que Dios es un único proceso vital; lo que se denomina Dios sólo puede ser, por lo mismo, una única cualidad, que se califica como *esencia, naturaleza, substancia.* Pero, según la revelación bíblica, el ser íntimo de Dios es una coexistencia e inmanencia de dar, recibir y ser una sola cosa, que ha de cualificarse como acontecer del amor divino.

En el siglo IV se pone definitivamente en claro que a Dios no se le puede pensar como una realización absoluta de sí mismo, porque el ser origen no originado le es tan esencial como el recibir referido al dar. La referencia que con ello se establece se condensa en el concepto de *persona,* el cual se expone así en concreto: el Padre sin origen engendra al Hijo y produce a través de él al Espíritu Santo; Dios como Hijo deriva del Padre y del Padre procede la espiración del Espíritu; como Espíritu procede del Padre y del Hijo y «vuelve» al ser único del Padre y del Hijo, siendo así a la vez el lugar desde el que Dios está abierto en sí mismo a la comunión con las criaturas, que él con un amor libre ha llamado a la existencia. Ello comportó una ulterior clarificación mental que se desarrolló en el enfrentamiento con los errores trinitarios. En la teología de la Iglesia antigua esa clarificación se concibe como una distinción y una relación mutua de «teología» (= el ser trinitario de Dios en sí mismo) y «economía» (= la comunicación de la vida intratrinitaria a las criaturas).

En la teología actual se habla de «trinidad inmanente» y «trinidad económica». K. Rahner estableció el principio de que la Trinidad inmanente es la económica y a la inversa (MySal II, 328). El motivo conductor de este trabajo conceptual es el misterio de Cristo. La entrega absoluta del Hijo en la cruz (Rom 8,32) sólo permite esta conclusión: Dios se ha dado a sí mismo en su Hijo; el Espíritu nos conduce de hecho a la unión íntima de vida con Dios (cf. 1Cor 2,20).

3) Los resultados, importantes en la historia de los dogmas, los encontramos en las confesiones de fe de la Iglesia antigua (Dz 54, 86; DS 125, 150): el Hijo es de la misma esencia y naturaleza que el Padre (*homousios*); el Espíritu es adorado junto con el Padre y el Hijo. La terminología desarrollada en el siglo IV de «una naturaleza en tres personas» se encuentra en documentos posteriores del magisterio eclesiástico (por ej., Dz 213, DS 421).

4) La confesión de fe trinitaria constituye el cimiento cristiano y es la base de cualquier consenso cristiano. Así se afirma explícitamente en la fórmula básica del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI, 1948). Entre las Iglesias de Oriente y de Occidente hay una diferencia a propósito de la procesión del Espíritu Santo, porque la Iglesia oriental no aceptó el apéndice a la gran confesión de fe, según la cual el Espíritu procede «del Padre *y* del Hijo» (*ex Patre Filioque*).

La fórmula de unión ideada por el concilio de Florencia (Dz 704, DS 1331) sostiene que el Padre es «principio sin principio, que el Hijo en relación con el Espíritu es «principio del principio», y así el Padre y el Hijo son un único principio y origen del Espíritu. Hoy se busca la mediación y acuerdo mediante la fórmula de que el Espíritu procede *del* Padre *a través del* Hijo.

Esta última fórmula, que procede de la teología oriental antigua, tiene la ventaja de ser más concreta que el *Filioque* (Y. Congar).

5) En la época del liberalismo y del racionalismo la confesión trinitaria llevó más bien una existencia marginal en la teología. Hoy ha vuelto a ocupar el centro de la reflexión teológica. Dios aparece ahí como amor, no en una referencia absoluta al yo, sino en la entrega total. Con ayuda de una fenomenología que entiende los procesos espirituales como una polaridad viva, y tanto más cuanto que entiende el amor, la libertad y la personalidad como formando un todo, la teología enseña a entender a Dios como un *acontecimiento de amor.* Que realmente lo sea, sólo podemos saberlo por la revelación, la Trinidad continúa siendo así el → misterio de fe íntimo y primero.

Mas la apertura humana al amor nos permite acercarnos más a ese misterio y da libre curso a la alabanza y la adoración. Con ello se aclara asimismo la mutua relación de Trinidad inmanente y económica: ésta supone la Trinidad inmanente completa en sí misma. La «economía» en este sentido se fundamenta en la libre entrega de Dios, que condujo a la encarnación del Hijo. Y con ella se ha comunicado de forma efectiva y total como Trinidad

inmanente: Dios se revela como un misterio desbordante, que da mucho más de cuanto nosotros podríamos pedir y esperar.

Bibliografía. → Dios, → doctrina trinitaria.

WILHELM BREUNING

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS. → Sacramento, → salvación. Desde el siglo XII hasta el XX la unción de los enfermos se denominó también extremaunción (*extrema unctio*), y es uno de los siete sacramentos de la Iglesia católica. Mediante la unción de enfermos Dios quiere otorgar su salvación a la persona que padece una grave enfermedad.

1) En el trasfondo de la unción de enfermos está el hecho de que Jesús envió a sus discípulos no sólo a predicar sino también a curar a los enfermos, cosa que evidentemente se hacía mediante el signo de la unción con aceite (cf. Mc 6,13). El pasaje clásico que fundamenta la existencia, el rito de colación y el efecto sanante de la unción de enfermos está en el NT: Sant 5,14s. Se halla dentro de un contexto en el que se dan instrucciones para circunstancias concretas: tribulación, alegría (5,13) y enfermedad (aunque no se habla ahí de una enfermedad mortal): «¿Está alguno enfermo? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndolo con óleo en el nombre del Señor. La oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le hará levantarse; y si hubiese cometido pecados, habrá perdón para él.» Los «presbíteros» no son carismáticos sino personas con cargos ministeriales, cuyo ministerio ya está institucionalizado en estos finales del NT. Exegéticamente cabe discutir si el prometido efecto de la unción con óleo y de la oración afecta al presente o se refiere al futuro escatológico. Hoy se aboga preferentemente por el efecto inmediato o para un futuro próximo. El Señor salvará y levantará al enfermo por la plegaria y la unción.

¿De qué tipo es la salvación a la que se alude? La edad media la entendió inequívocamente como una curación ante todo espiritual. Para la concepción casi general de hoy tal interpretación es inexacta, ya que el contexto inmediato apunta a una salvación que afecta a todo el hombre. Sant 5,13 ve al hombre como un todo que presenta a Dios sus necesidades, las anímicas y las corporales, con oración y acción de gracias. Sobre el trasfondo de las concepciones del judaísmo tardío el «salvar» apunta sobre todo a una acción sanativa sobre el cuerpo del enfermo, mientras que el «levantar» señala además un efecto a la vez anímico del Señor sobre el enfermo, al que ayuda con el dominio interno de su tribulación. Se menciona otro efecto de la unción, unida a la oración y realizada en el nombre del Señor, que es como decir con su fuerza y por encargo suyo; ese efecto es el perdón de los pecados, aunque sólo en condicional. No ocupa, pues, el primer plano en la unción de los enfermos, tal como aparece en el NT. Su efecto recae positivamente sobre la salud del hombre enfermo, y ello en cualquier dimensión,

entrando también la superación del pecado, que daña radicalmente a la vida del hombre. No se habla, sin embargo, de una conexión causal entre pecado y enfermedad.

La naturalidad con que Sant 5,14s testifica la práctica «sacramental de la unción de los enfermos, demuestra que era bien conocida en las comunidades neotestamentarias. Lo cual hay que atribuirlo al hecho de que tal práctica tenía en definitiva su origen, y por ende también su base, en una práctica que Jesús había recomendado a sus discípulos. En efecto, llamó a los doce y les dio «potestad para expulsar a los espíritus impuros» (Mc 6,7). «Partieron, pues, los doce a predicar para que se convirtieran, y arrojaban a muchos demonios y ungían con aceite a muchos enfermos y hacían curaciones» (Mc 6,12s).

2) Poco es lo que se sabe sobre el desarrollo de la unción de los enfermos en los siglos siguientes. Se nos han transmitido sobre todo oraciones de consagración del óleo de los enfermos, consagración que fue reservándose cada vez más a los obispos. Durante algún tiempo, sobre todo en Occidente, se vio en ella la acción sacramental propiamente dicha. Los pocos textos de la Iglesia antigua que se han conservado, entre los que destaca la oración para la consagración de los óleos en el *Euchologion* del obispo Serapión de Thmuis, en el Bajo Egipto (siglo IV), nos ofrecen el cuadro siguiente: los posibles receptores de la unción de enfermos son todos los enfermos, afectados de enfermedades y molestias ligeras y graves, incluidas también las psíquicas. Se espera un auxilio y alivio inmediatos. Los ministros son, además de los obispos y sacerdotes, también los laicos y hasta el propio enfermo. Rara vez se destaca la remisión de los pecados.

A comienzos de la edad media se advierte un desplazamiento importante: la unción de enfermos se convierte en sacramento de moribundos, en consagración sacramental de la última hora. Y desde comienzos de la edad media la administración por parte de los seglares queda en desuso, y en el siglo IX queda prohibida (lo cual se debe a que ahora ya no se ve la realización del sacramento en la consagración episcopal del óleo de los enfermos). Desde comienzos de la edad media, y casi sin excepción, las prescripciones litúrgicas conectan estrechamente la unción de enfermos con la confesión del enfermo de muerte y con el viático, entendido como un último fortalecimiento para el «tránsito» por medio de la comunión eucarística.

Al mismo tiempo se reviste de solemnidad la unción del enfermo (ungiendo, por ej., siete partes diferentes del cuerpo); se encarece y, sobre todo, lleva aneja unas imposiciones duras que separan en parte al ungido de la vida normal (por ej., ya no podrá comer carne, ni tener relaciones sexuales en el matrimonio, ni bailar, etc.). Todo lo cual comporta un cambio de conciencia: la unción de enfermos, cuyo efecto curativo en el ámbito corporal sólo tiene ya un papel secundario, se desplaza por completo a la agonía, se espiritualiza a la vez que se individualiza (según los datos bíblicos, dicha unción no sólo se daba en la enfermedad como en una «situación normal» de la vida humana, sino que juntamente era un proceso normal de la vida

eclesial en el que participaba la comunidad no sólo mediante la asistencia de sus presbíteros sino compartiendo el rito de una manera consciente).

La teología medieval reflexionó y fundamentó esa práctica ya cambiada y reducida a cauces más estrechos. Así, Tomás de Aquino († 1274) califica a la unción de enfermos como sacramento de la sanación, pero pensando sobre todo en la sanación espiritual, en la superación del pecado y de sus secuelas, aunque sin excluir por completo un efecto corporal. Para él es sobre todo la preparación para el ingreso en la consumación celeste.

3) Los testimonios del magisterio reflejan, por una parte, la práctica dominante en la Iglesia, a la vez que, por otra, la ahondan y reafirman; sólo el Vaticano II introduce acentos nuevos remitiéndose al NT. El testimonio más antiguo del magisterio es una carta de Inocencio I al obispo Decencio de Gubbio (416), que había planteado la cuestión de cómo debía entenderse el pasaje de Sant; el papa responde: «Lo cual no hay duda que debe tomarse o entenderse de los fieles enfermos, los cuales pueden ser ungidos con el óleo santo del crisma que, preparado por el obispo, no sólo a los sacerdotes sino a todos los cristianos es lícito usar para ungirse en su propia necesidad o en la de los suyos.» Por lo demás, Inocencio I asegura que esa unción con óleo pertenece a los sacramentos (cf. Dz 99, DS 216). El papa coloca, pues, la unción y por su piadosísima misericordia, el Señor te perdone cuanto por la vista, etc.» (Dz 700, DS 1324). «El efecto es la salud del alma y, en cuanto convenga, también la del mismo cuerpo» (Dz 700, DS 1325).

El concilio de Florencia confirma en 1439 (con una resolución doctrinal no infalible) la teoría y la práctica dominantes en la edad media: «Este sacramento no debe darse más que al enfermo de cuya muerte se teme» (Dz 700, DS 1324). «El ministerio de este sacramento es el sacerdote» (Dz 700, DS 1325); «su materia es el aceite de oliva, bendecido por el obispo» (Dz 700, DS 1324), con el que han de ungirse los cinco sentidos corporales. La forma del sacramento considerada válida hasta 1972 era: «Por esta santa unción y por su piadosísima misericordia, el Señor te perdone cuando por la vista, etc.» (Dz 700, DS 1324). «El efecto es la salud del alma y, en cuanto convenga, también la del mismo cuerpo» (Dz 700, DS 1325).

El concilio de Trento confirmó en 1551 esta doctrina en sus líneas esenciales (cf. Dz 907-910, 926-929, DS 1694-1700, 1716-1719). Por lo demás, el receptor no es el moribundo sino el enfermo de gravedad. Se define además explícitamente que la «extrema unción» es un sacramento verdadero y propio, instituido por Cristo y promulgado por Santiago; sacramento que comunica la gracia, perdona y borra los pecados y alivia al enfermo. Del efecto habla el concilio en forma muy matizada. La unción es «como consumativo no sólo de la penitencia, sino también de toda la vida cristiana, que debe ser perpetua penitencia»; «representa de la manera más apta la gracia del Espíritu Santo, por la que invisiblemente es ungida el alma del enfermo» (Dz 908, DS 1695). «Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción limpia las culpas, si alguna queda aún para expiar, y las reliquias del pecado, y alivia y fortalece el alma del enfermo... y a veces, cuan

do conviniere a la salvación del alma, recobra la salud del cuerpo» (Dz 909, DS 1696).

El Vaticano II representa por su parte una concentración de tipo eclesiológico y cristológico: «La Iglesia entera recomienda al Señor paciente y

Testimonio del magisterio	*Sujeto*	*Ministro*	*Efecto*
Carta de Inocencio I, del 416	El enfermo (no un penitente)	Consagración del óleo por el obispo, administración por sacerdotes, laicos y por uno mismo	Superación de la enfermedad
Concilio de Florencia	El moribundo	Consagración del óleo por el obispo; administración reservada al sacerdote	Salvación del alma y en ocasiones también del cuerpo
Concilio de Trento	El enfermo grave	Consagración del óleo por el obispo; administración por el sacerdote	Gracia del Espíritu Santo para remisión de los pecados y sus secuelas, para alivio del alma mediante la confianza en Dios y, si conviene, también para la salud corporal.
Vaticano II y constitución apostólica de Pablo VI (1972)	El enfermo grave y el débil por la edad (pueden ser varios los receptores)	Consagración del óleo por el obispo, y en caso de necesidad por el sacerdote; el ministro es sólo el sacerdote	Unión creyente con Cristo y su Iglesia para alivio y salvación de todo el hombre, y para el bien de la Iglesia, por la fuerza del Espíritu Santo y la impetración eclesial; eventualmente, también se perdonan los pecados

glorificado a los que sufren, con la sagrada unción de los enfermos y con la oración de los presbíteros, para que los alivie y los salve..., más aún, los exhorta a que, uniéndose libremente a la pasión y a la muerte de Cristo..., contribuyan al bien del pueblo de Dios» (LG 11). La colación del sacramento ha de hacerse en cualquier peligro de muerte «por enfermedad o vejez» (SC 73), debiendo adaptarse el rito a las diversas situaciones de los enfermos (SC 75). Estos principios se concretaron en un rito nuevo, cuya publicación en 1972 fue acompañada por una constitución apostólica de Pablo VI, que es una «introducción pastoral». Según esta norma, la unción se realiza únicamente en la frente y en las manos con óleo natural consagrado (por el propio sacerdote, si fuere necesario). Y se introduce una nueva fórmula: «Por esta santa unción que el Señor te ayude con su abundante misericordia, y te asista con la fuerza del Espíritu Santo, amén. El Señor, que te libra de los pecados, te salve y te alivie con su gracia, amén.» Por lo demás, la unción de los enfermos puede administrarse en el marco de una celebración común (unida, por ej., a la celebración eucarística) en que el sacramento se confiere a un cierto número de enfermos.

4) Como Lutero despreciaba la carta de Santiago, no pudo establecer ninguna relación positiva con la unción de los enfermos, y a una con otros reformadores rechazó la sacramentalidad de la unción. El diálogo ecuménico actual está todavía en los comienzos por lo que respecta a la unción de los enfermos (aunque en algunas Iglesias de la reforma ha vuelto a ponerse en práctica). Habría que empezar por la actitud de la exégesis protestante, que vuelve a tomar en serio la existencia de un rito de la unción que afectaba a todo el hombre, a la vez que estimulaba la fe, y que fue una práctica extendida en la Iglesia primitiva. Al mismo tiempo habría que valorar la visión antropológica de que la salvación sólo puede darse para todo el hombre, y que por tanto la soteriología cristiana ha de tener también en cuenta la dimensión corporal del hombre; en este sentido cabría poner sobre el tapete el tema de cómo concibe hoy al hombre la teología protestante. En ese diálogo tal vez pudieran entrar también las experiencias de curación carismáticas y pietistas. En cualquiera de los casos, el supuesto para un diálogo fructífero ha de ser una concepción católica renovada de la unción de los enfermos en el sentido del Vaticano II.

5) Quien desee descubrir de nuevo la importancia y el significado de la unción de los enfermos, deberá hacerlo sobre el trasfondo del pensamiento actual, del anhelo moderno de vida, a la vez que teniendo en cuenta el testimonio de la Sagrada Escritura. Para ello habrá que dejarse guiar por la tradición, aunque evitando al mismo tiempo las oscilaciones y reducciones que conocemos en la misma. En ese sentido ha procedido fundamentalmente el Vaticano II. Y desde sus planteamientos habrá que seguir aclarando dogmáticamente y en el plano de la teología pastoral la dimensión antropológica, cristológica y eclesiológica de la unción de los enfermos. Desde el punto de vista antropológico es preciso caer en la cuenta de que los hombres, y sobre todo los enfermos, no esperan sólo la salvación del alma como

una realidad aislada, sino una salud y salvación que afecta a todo el hombre, y que al menos descubre el sentido de la enfermedad.

Todo eso puede hacerlo de una manera eficaz la unción de los enfermos con su carácter de signo sacramental: la unción con óleo como signo de que el Espíritu Santo recoge y abarca la situación especial del enfermo revivificándolo, que une de nuevo con el Cristo paciente y resucitado a la vez que con la comunidad de Cristo; la fórmula de colación, «la oración de la fe», como signo eficaz del encuentro creyente con Dios en Jesucristo y su Iglesia. Así, el enfermo comprenderá en su fe existencial que su situación viene asumida al servicio de su salvación —sin excluir, sino todo lo contrario, los esfuerzos de la medicina para su curación— y que así puede encontrarse con el Dios de su salvación.

Con ello se alude a la vez a la dimensión y explicación cristológica y eclesiológica: con la unción el enfermo viene puesto de nuevo bajo el dominio salvador de Cristo como el único Señor. Los ídolos que pueden presentársele en su situación de enfermedad son reducidos a la impotencia, mientras él se une con Cristo en forma nueva. Y al mismo tiempo se une con la Iglesia, experimentando el servicio de los cristianos hermanos suyos, que en la celebración de la unción de los enfermos no sólo han de estar representados en la persona del sacerdote sino que también son llamados a prestarle su servicio. Puede experimentar que su situación peculiar, aceptada con fe, es apta para contribuir «al bien del pueblo de Dios». Por lo demás, son varios los teólogos que consideran posible el que la unción de los enfermos puedan volver a administrarla los seglares especialmente delegados al efecto. El Vaticano II, teniendo presente sin duda el texto de Sant 5,14, no toma en cuenta tal solución.

Bibliografía. *a* y *c*) TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, Maguncia 1979, 220-236; H. VORGRIMLER, *Teología sacramental*, Herder, Barcelona 1989; *b*) W. v. ARX, *Das Sakrament der Krankensalbung*, Friburgo (Suiza) 1976; J. JORISSEN, H.B. MEYER, *Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter*, Innsbruck 1974; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, HThK XIII/1, Friburgo de Brisg. 1964, esp. 216-227; M. PROBST, K. RICHTER (dirs.), *Heilssorge für die Kranken. Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakramentes*, Friburgo de Brisg.-Einsiedeln [2]1980.

GÜNTER KOCH

UNICIDAD DE DIOS. → Dios, → doctrina trinitaria, → Trinidad. Negativamente, con este concepto se expresa la idea de que la esencia de Dios no puede realizarse en varios individuos que existen a la vez (negación del politeísmo). Positivamente, se indica la *singularidad* de Dios, conciliable con la plenitud de vida, de la que habla el dogma de la Trinidad.

1) La revelación de la unicidad de Dios se dio en Israel pasando de la *monolatría* (adoración de un solo Dios, también llamada «henoteísmo», culto de un solo Dios, aunque se suponga que existen otros) al *monoteísmo*

como confesión de la singularidad de Dios, a la vez que de las relaciones suyas con Israel. Se condensa en la fórmula: «Yahveh nuestro Dios es único» (Dt 6,4). En la predicación profética más antigua la conexión interna entre religión y sociedad humana tiene en Israel un importante papel teológico en virtud de su pertenencia al Dios único. La inmutabilidad de ese Dios se convierte en el criterio determinante para el enjuiciamiento de los otros cultos: en razón de su unicidad, Dios no es una sublimación de los procesos naturales o de la fertilidad, ni es el exponente de una cultura, sino el incomprensible (de ahí la prohibición de las imágenes) y a la vez el inefablemente próximo. Especialmente claro resulta esto en el enfrentamiento de Elías con el culto baálico (cf. 1Re 18). El conocimiento de la unicidad de Dios experimenta un ahondamiento decisivo con la desaparición del Estado de Israel y con el destierro: Dios es único también por ser el Dios de todos los pueblos del mundo (cf. Is 44,6-20). En este breve bosquejo de la historia de la fe la unicidad de Dios se convierte en el eje de la fe del AT y en motivo del amor no compartido a ese Dios (Dt 6,5).

2) La teología cristiana asumió la confesión veterotestamentaria de la unicidad de Dios, pero precisándola en el sentido de que incluye aquella plenitud de vida divina que se expresa en la confesión trinitaria. Así, pues, la unicidad de Dios no ha de entenderse numéricamente (en el sentido de ser el número 1).

3) El Símbolo nicenoconstantinopolitano enlaza la afirmación de la unicidad de Dios con el artículo primero acerca del Padre, relacionando así la unidad de la esencia divina como la primera persona de la Trinidad como origen (Dz 86, DS 150). Son varios los documentos oficiales que defienden explícitamente la unicidad de Dios (por ej., Dz 213, 428; DS 421, 800).

4) La confesión del monoteísmo no sólo es un elemento común a todas las confesiones cristianas, sino también de las religiones universales del judaísmo y del islamismo. Con ello se convierte en la base de un ecumenismo amplio. Lo específico del cristianismo es la interpretación trinitaria de la unicidad de Dios.

5) Para explicar esa unicidad de Dios la teología ha recurrido gustosamente a ciertas especulaciones filosóficas: Dios, en tanto que fundamento último de toda la realidad, no puede concebirse más que como un principio único. Pero de cara a la predicación, la teología tiene que orientarse además a la historia de la revelación bíblica, la cual, con la afirmación de la unicidad de Dios, quiere conducir a una comunión viva con ese Dios.

Bibliografía. *a*) TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben*, Düsseldorf 1985, 91-95; *b*) F. L. HOSSFELD, *Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus*, en M. BOHNKE, H. HEINZ (dirs.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Düsseldorf 1985, 57-74; E. ZENGER, *Der Gott der Bibel*, Stuttgart 1979; → Dios; *c*) H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, Herder, Barcelona 1987.

WILHELM BREUNING

UNIDAD DE LA IGLESIA. → Ecumenismo, → fe, → Iglesia, → ministerio en la Iglesia, → modelos de unidad. Es una propiedad esencial de la Iglesia de Jesucristo; en virtud de la misma, la Iglesia permanece íntimamente unidad en la pluralidad de sus manifestaciones vitales, y no obstante la multiplicidad de comunidades eclesiales es una sola Iglesia.

1) Según el NT la Iglesia se manifiesta en las numerosas comunidades particulares, y al mismo tiempo se entiende como la única Iglesia universal. «En las Iglesias locales siempre está presente la única Iglesia» (H. Schlier). La unidad de la Iglesia se acredita en la solicitud de unos por otros; por eso llama Pablo a participar en la colecta a favor de Jerusalén (2Cor 8-9). Y esa unidad se refleja en los nombres de la Iglesia, que es el «Israel de Dios» (Gál 6,16), el «pueblo de Dios» (1Pe 2,8s), el «templo de Dios» (1Cor 3,16s), «cuerpo de Cristo» (Ef 1,22), «esposa de Cristo» (2Cor 11,2). La Iglesia es *una* por ser la obra del Dios único en su única economía salvífica. Él constituye la *única* Iglesia mediante *un* solo bautismo, *una* cena del Señor y el *único* evangelio, al que se responde con la *única* → fe. Al servicio de la *única* Iglesia está el *único* → ministerio. La unidad de la Iglesia se representa en la reunión litúrgica de sus miembros, y también en su común testimonio y servicio (Ef 4,2-4).

2) La unidad de la Iglesia se concretó en los primeros siglos de su historia como *communio Ecclesiarum*. La ruptura con la Iglesia de Oriente y diversos factores en la vida interna de la Iglesia occidental hicieron que en la Iglesia católica se impusiese una concepción de la unidad que derivaba casi en exclusiva de la preeminencia del papa. Esa concepción encontró expresión oficial sobre todo en los dogmas del Vaticano I sobre el papa. Según la encíclica *Satis cognitum* (León XIII, 1896: ASS 28 [1895-1896] 708-739), la unidad se entendió tanto de forma exclusiva como uniforme. La única imagen que se valoró fue la de «cuerpo de Cristo». A esa explicación cristológica en exclusiva respondió la exposición, asimismo exclusiva, del ministerio pontificio como el principio que salvaguardaba la unidad de la Iglesia.

3) El Vaticano II ha retomado intencionadamente la antigua imagen eclesiástica y de la exclusividad ha surgido una «inclusividad»: todas las Iglesias, religiones y culturas participan de forma gradual en la única Iglesia católica; de la uniformidad ha surgido una «complejidad»: cada Iglesia particular tiene el cometido de desarrollar su propio perfil, que corresponde a su situación específica dentro del marco de lo que es irrenunciablemente común. Esa concepción «inclusiva» y «compleja» de la unidad de la Iglesia se funda en la unidad y pluralidad de la Trinidad divina (UR 2; cf. LG 4).

4) En la medida en que está dividida, la Iglesia vive en contradicción con la nota de unidad de sí misma establecida por Dios y que es irrenunciable. El movimiento ecuménico tiene por meta el permitir conocer de nuevo y en toda su hondura el alcance de la unidad de la Iglesia. Las Iglesias y comunidades que en él participan no dejan ciertamente de tener sus distintas concepciones de la forma concreta que el ecumenismo persigue.

5) A finales del segundo milenio de su historia la Iglesia católica se ha

convertido en una Iglesia universal, que intenta encontrar su camino adecuado en los diferentes ámbitos culturales. El proceso de la inculturación ha conducido en el curso del tiempo a una pluralidad de Iglesias tan grande, que la tarea de preservar el modelo interno de unidad adquiere nuevas dimensiones.

Bibliografía. *a*) Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, MySal IV/1, 368-410; *b*) W. LÖSER, *Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der katholischen Kirche*, en ídem (dir.), *Die römisch-katholische Kirche*, Die Kirchen der Welt XX, Stuttgart 1986; *c*) H. SCHLIER, *Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im NT*, en *Der Geist und die Kirche*, Friburgo de Brisg. 1980, 179-200.

WERNER LÖSER

UNIÓN HIPOSTÁTICA. → Cristología, → errores cristológicos, → personas en Dios, → Trinidad. La expresión *unión hipostática* significa literalmente *unión personal*, o *unidad subjetiva*, y designa la unión o unidad de divinidad y humanidad en la segunda persona divina, el Hijo de Dios.

1) Los dos pilares de toda cristología del NT son la vida histórica de Jesús y su resurrección por la virtud de Dios (→ ascensión de Cristo, → Jesús histórico, → resurrección de Jesús). En la confesión cristológica postpascual (→ títulos cristológicos) se reúnen los dos elementos («Jesús es el Cristo, el *Kyrios*, el Hijo de Dios», cf. Act 2,32.36; Flp 2,9.11; Rom 10,9; 1,3s), proclamando así la identidad subjetiva (y la unidad) del Jesús histórico con el Cristo resucitado: en la resurrección (y «ascensión al cielo») se hace definitivamente patente quién es él. Esa denominada cristología de dos estadios, o de la ascendencia, ofrece una estructura abierta para la captación del misterio personal de Jesucristo, de modo que dentro de su marco fueron posibles, en tiempos del NT y después, unas precisiones ulteriores y una comprensión más profunda de la fe cristológica. Eso puede verse en la fórmula de fe de Rom 1,3s. Su forma originaria fue (probablemente) una simple confesión mesiánica judeocristiana: el mismo Jesús es Mesías (en el «estadio» terrestre) como descendiente de David y (en el «estadio» celeste) como Hijo de Dios entronizado por la resurrección. Esos «dos estadios» se precisan mediante la contraposición no paulina (aquí) de *kata sarka - kata pneuma* (según la carne - según el espíritu, 1Pe 3,18; 1Tim 3,16*a*) como formas de existencia terrestre y celeste; en la última entra Jesús por el «Espíritu de santidad», siendo constituido «Hijo de Dios».

En la concepción paulina se excluye cualquier malentendido adopcionista: el antepuesto «acerca de su Hijo» (Rom 1,3) deja claro que Jesús era ya en su forma de existencia terrena Hijo de Dios, y que por la resurrección es «Hijo de Dios *en poder*». Así incorpora Pablo la antigua fórmula de fe al marco de su cristología (Gál 4,4-6; Flp 2,5-11), entendiéndola como confesión del Hijo de Dios suprahistórico, que vivió en la historia como hombre y que por la resurrección ha aparecido como ese mismo hombre

lleno de poder con su filiación divina; quedan así recogidos los (¡ahora!) tres «estadios» del camino (→ preexistencia, *kenosis*, exaltación) o las dos formas de existencia del Hijo encarnado y exaltado mediante la unidad subjetiva de Jesucristo como el Hijo. El testimonio de Pablo es normativo por ser un testimonio apostólico originario; es decir, cualquier otra (posible) concepción del misterio personal de Jesús ha de estar ligado al mismo; ya no es posible un camino de retorno hacia un adopcionismo judeocristiano.

2) La «fórmula *pneuma-sarx*» de Rom 1,3s influye en Ignacio de Antioquía, *El Pastor* de Hermas, Melitón de Sardes e Hilario de Poitiers; paulatinamente irá siendo desplazada por la «fórmula *logos-sarx*», con la que —como veremos en Justino, Hipólito y Tertuliano— coincide en el contenido y que se fundamenta bíblicamente en Jn 1,14 (*ho logos sarx egeneto*, «el *Logos* se hizo carne»). Pero el binomio contrapuesto *pneuma-sarx* se entiende de una manera «estática» y significa los «estados» (*status*) del ser hombre (*sarx*) y del ser Dios (*pneuma*) del mismo sujeto: cf. Ignacio, *Eph.* 7,2; ya no se habla de la resurrección; se trata de una cristología de la encarnación o del descenso: Jesús es el «*Kyrios* que sostiene la carne» (Ignacio, *Smyrn.* 5,2), no el «hombre que lleva a Dios».

En el arrianismo y el apolinarismo el esquema *logos-sarx* (de los alejandrinos) entra en crisis. El concilio de Nicea acentúa, el año 325, la divinidad del *Logos* (Dz 54, DS 125). En contra del apolinarismo se destaca el ser humano completo de Jesucristo, «con alma espiritual y cuerpo» (Dz 85, 65, 72; DS 151, 159, 166). El esquema *logos-sarx* fue cada vez más orillado (y completado) por el esquema *logos-anthropos* (de los antioquenos, como Teodoro de Mopsuestia, etc.). La disputa en torno al patriarca Nestorio (381-451) influyó negativamente en la acogida del mismo, porque se veía peligrar la unidad subjetiva del *Logos* hecho hombre («dividido» en una «persona» divina y en otra humana); las cartas II y III de Cirilo de Alejandría a Nestorio fueron tema de estudio del concilio de Éfeso en el 431 (Dz 111*a*, 113-124; DS 250s y 252-263). A la unión de la cristología alejandrina con la antioquena contribuye en el 433 la carta *Laetentur* de Cirilo a Juan de Antioquía, que contiene el llamado *Symbolum unionis* (también denominado *Symbolum ephesinum;* Dz 142*ab*; DS 271ss). La «cristología unitaria» de los alejandrinos la llevó a tales extremos Eutiques (nacido en 378: «Confieso que nuestro Señor antes de la unión constaba *de dos* naturalezas, pero *después* de la unión confieso *una sola naturaleza* [= monofisismo]) que de hecho volvía a eliminar la *humanización* del Hijo de Dios. Flaviano (patriarca de Constantinopla) reacciona con un sínodo (448), cuya fórmula en contra de Eutiques mantiene las «dos naturalezas después de la encarnación» y, naturalmente, «en una hipóstasis o persona». León I en su carta a Flaviano, del 449 (*Tomus Leonis I*) expone: «La propiedad de cada una de las dos naturalezas se preserva y se une en una persona» (Dz 143, cf. 143s; DS 293, cf. 290-295). Y el concilio de Calcedonia define en 451 «una persona en dos naturalezas», para lo que entre otras cosas aprovecha en su confesión de fe la carta de Cirilo y tiene en cuenta el *Tomus Leonis* (Dz 148, DS 301s).

Se discute hasta que punto el monofisismo posterior a Calcedonia es sólo verbal. El llamado «neocalcedonismo» del siglo VI, entendido en su estricto sentido histórico, es un fenómeno pasajero, por cuanto que persigue una mediación terminológica ambigua que está superada; pero su propósito religioso se mantiene actual (cf. la expresión que se encuentra ya en Cirilo de Alejandría: «El Dios *Logos* ha sufrido en la carne y ha gustado la muerte», Dz 124: «Verbo de Dios»; DS 263) y se impuso en Occidente debido sobre todo a la influencia de Tomás de Aquino. En Oriente, Máximo el Confesor († 662) representa una cumbre de la síntesis cristológica. La Iglesia occidental acogió la causa de Calcedonia, y su fórmula se convirtió sin discusión en la base de la cristología medieval. En su centro estuvo la interpretación de la unión hipostática dentro del horizonte de una especulación metafísica sobre el ser; se explicó de un modo «intracristológico»: las naturalezas divina y humana de la persona del *Logos* están «sin mezcla» y «sin separación», pero se «compenetran» (*pericoresis*) y en cierto modo son «coincidentes»; se reflejan en su relación mutua y con el *Logos*.

Sólo en los últimos tiempos se ha abierto camino en la cristología católica una interpretación «relacional-trinitaria» de la unión hipostática, que la piensa en el horizonte de la historia. Algunas concepciones cristológicas modernas se recogen en un plano teológico superior en los estudios de la Comisión Teológica Internacional (*Cuestiones selectas de cristología*, 1980) y de la Pontificia Comisión Bíblica (*Biblia y cristología*, 1984).

3) La confesión de fe de Calcedonia representó el final (provisional) de un proceso de la historia del dogma y se entendió a sí misma como una profundización de la doctrina de Nicea, el concilio decisivo de la Iglesia antigua, con su «afirmación fundamental en la interpretación eclesiástica de la encarnación» (A. Grillmeier; Dz 54, DS 125s). Hace hincapié en la unidad subjetiva de Jesucristo («uno y el mismo»), se mueve en la primera parte en el marco de los dos *status* o formas de existencia y «perfecciones» de Cristo, recapitulando en las mismas la precedente historia de la fe («consustancial al Padre», «nacido del Padre» según Nicea; «con alma espiritual y cuerpo» en contra del apolinarismo; «engendradora de Dios» según Éfeso). En la segunda parte presenta la unidad subjetiva sobre el concepto de «persona (*prosopon*) e hipóstasis» e interpreta la doctrina de los dos *status* como dos naturalezas: «*una* persona *en dos* naturalezas»; hace hincapié en el carácter misterioso de esa fórmula de fe reflexiva agregando los cuatro adverbios «sin confusión, sin cambio» y «sin división, sin separación», casi como equivalentes en formulación negativa de la unidad de sujeto, que es la persona con las dos naturalezas (Dz 148, DS 301s).

Sólo el concilio II de Constantinopla (553) emplea la terminología de la unión hipostática (*henosis kath hypostasin, unitio/unitas secundum subsistentiam:* DS 424 Dz 216; cf. DS 425s, 428ss, 436; Dz 217, 219s, 226).

La doctrina de las dos naturalezas experimentó una «dinamización» importante con las resoluciones del sínodo Lateranense del 649 celebrado bajo Martín I (Dz 254-274, DS 501-522) y del concilio III de Constantinopla (Dz

289-293, DS 553-559) contra el monoteletismo o monergismo. Detrás del sínodo de Letrán alentaba la cristología de Máximo el Confesor, el cual distinguía la «voluntad física» (= natural), que como facultad básica corresponde (como consecuencia de la doctrina de las dos naturalezas) tanto a la divinidad como a la humanidad, de la «voluntad gnómica», que se identifica con el *liberum arbitrium* y que se ha de atribuir a la persona. Así, el concilio III de Constantinopla habla de la voluntad *humana* y libre del Dios *Logos*, porque en la unidad personal con él experimenta el ser humano su consumación perfecta. «La voluntad humana no queda suprimida sino divinizada» (Dz 291, DS 556). Con referencia a Jn 6,38, se hace hincapié en la unidad de sujeto: la persona (el único yo del *Logos*) designa como suyo propio el pensar y querer humanos de Jesús, por formar con el suyo un querer perfectamente único frente al del Padre. Debajo subyace la intuición fundamental de Máximo de que «la unión de las cosas se da en la medida en que se conserva la diferencia física (= natural) de las mismas» (*Opusc. theol.*, 8). No cabe pensar una diferencia mayor de la que media entre Dios y el hombre, y sin embargo los dos están unidos en la unión hipostática. El ser humano de Jesús es un ser humano perfecto, *porque* está sostenido por el Dios *Logos*. La libre decisión humana de Jesús se funda precisamente *y* se completa en el hecho de ser un sí puro a la voluntad del Padre con la libertad de la voluntad del Hijo. Esta idea fundamental está recogida en la cristología de la constitución pastoral del Vaticano II en que Jesucristo aparece como la respuesta de la Iglesia a la pregunta acerca del ser humano (espec. GS 22).

Algunas consecuencias de la unión hipostática han sido declaradas dogmas: la verdadera filiación divina del hombre Jesús (Dz 309, DS 610); la adorabilidad de la naturaleza humana de Jesús, unida hipostáticamente con el *Logos* (Dz 221, DS 431); la llamada «comunicación de idiomas», por la que los predicados divinos y humanos han de atribuirse al único *Logos* encarnado (Dz 116; DS 255, 295); la santidad ética (ausencia de pecado) de Jesús (Dz 429, 708; DS 801, 1337).

4) En la cristología católica la doctrina de los dos estados («estado» o «estadio» de la humillación y de la exaltación) no desempeñó función alguna; en cambio, en la teología protestante casi siempre tuvo un gran papel. En la cristología de la *kenosis* (sobre todo en el siglo XIX) algunos pretendieron entender la cristología de las dos naturalezas como un acontecimiento dinámico, en el sentido de la doctrina de los dos estadios, de modo que el *Logos* en su humillación se despojó de su divinidad, lo cual equivalía de hecho a una desaparición de la unión hipostática. K. Barth consiguió dar nueva vigencia a la fusión de las dos cristologías. W. Pannenberg ha desarrollado la cristología desde la resurrección de Jesús, criticando las aporías de la doctrina de las dos naturalezas e intentando una reinterpretación de la unión hipostática en el marco de la idea de relación. La unidad del hombre Jesús con el Hijo de Dios sólo se hace patente, según él, de una manera indirecta en la comunión personal de Jesús con Dios, entendiendo así «persona»

como un concepto relacional. G. Ebeling llama la atención sobre la relación recíproca de la fórmula fundamental de la cristología *vere deus vere homo* (en la cual un miembro salvaguarda e interpreta al otro) y emplea el concepto de relación como «comunicación en la contraposición» (*Kommunikation im Gegenüber*) de Dios y hombre, para entender la «coexistencia de Dios y hombre en Jesús» como una «coexistencia comunicativa».

5) En la cristología católica contemporánea se ha impuesto en gran medida la interpretación relacional-trinitaria de la unión hipostática. Y habría que mencionar al respecto (aunque con importantes diferencias de detalle) especialmente a D. Wiederkehr, W. Kasper, H.U. von Balthasar, B. Forte, J. Ratzinger. Para esa nueva interpretación ha sido útil una relectura de los padres y una nueva concepción de la historia de Jesús. En conexión con el principio agustiniano *ipsa assumptione creatur* (*Contra serm. Ar.* 8,2) señala, por ejemplo, A. Grillmeier que la acogida de la humanidad de Cristo en la unión hipostática coincide con su creación: Dios se procura «a sí mismo —es decir, a su Hijo— una existencia humana en este mundo» y puede «así, conservando plenamente la transcendencia, estar en medio de nosotros». Por ello «en el hombre Jesús el *prosopon* del Hijo se orienta hacia el Padre».

En su interpretación de la doctrina de la pericoresis de Juan Damasceno alude P. Hünermann al hecho de que «se puede leer la historia de Jesucristo como un desarrollo de la unión hipostática». Con lo cual se entiende la historia de Jesús como una «historia esencial» o una «historia constitutiva» de la unión hipostática, que «acontece» desde la encarnación en cada instante de su vida hasta la muerte y resurrección. De manera parecida entiende W. Kasper la historia y el destino de Jesús como «la historia (¡no de la formación!) de su ser, su maduración y autopresentación». Con esta concepción de la historia la resurrección de Jesús puede recuperar en la cristología la importancia capital que tiene en el NT: «el refrendo, revelación, potenciación, realización y consumación de lo que Jesús pretendió ser y fue antes de Pascua.»

La nueva exposición de la unión hipostática parte de las relaciones del Jesús histórico con Dios (*Abba*) y ve en ellas la revelación de la relación intradivina del Hijo y del Padre en el Espíritu. H.U. von Balthasar habla de una «inversión» o transposición de la Trinidad inmanente a la «economía», es decir, a la historia concreta: en la encarnación del Hijo ocurre una nueva realización, ahora criatural, de la relación intradivina del Padre y del Hijo en el Espíritu. La doctrina de las dos naturalezas se expone como una doctrina de las dos relaciones: las relaciones intradivinas del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre en el Espíritu se realizan en las relaciones criaturales de recepción y entrega del ser del Hijo encarnado. Así la existencia humana de Jesús es el proceso criatural de la filiación (D. Wiederkehr); una persona divina es «sujeto de una historia humana» (B. Forte); el *Logos* no sólo se ha hecho carne, se ha hecho hombre con una historia humana. La *auto*comunicación de Padre e Hijo en el Espíritu ocurre al modo criatural en la recepción y entrega, en la obediencia y el amor de Jesucristo. En ese sentido

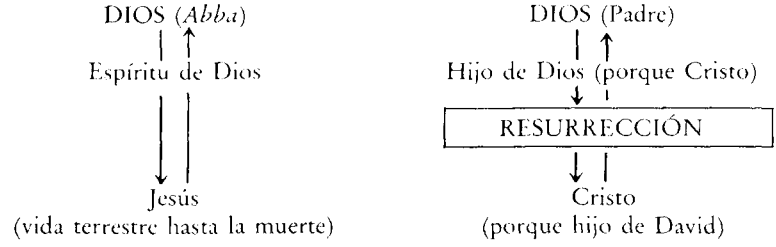
es personalmente la «exposición» de Dios, del amor que se comunica a sí mismo libremente. De acuerdo con esta interpretación, sólo cabe hablar «indirectamente» de la unión hipostática y de las dos naturalezas: la relación de Jesucristo con el Padre está en primer plano (relacional-trinitaria), y no las relaciones de su humanidad con su divinidad (intracristológicas); en la unidad de Jesús con Dios se expresa su divinidad, y en el diálogo de Jesús con el Padre se expresa su humanidad, manteniéndose la diferencia permanente de ambas.

La interpretación relacional y trinitaria de la unión hipostática experimenta un giro hacia la «cristología espiritual» en J. Ratzinger, que en la tradición de Máximo el Confesor ve la «comunicación constante con el Padre» como el «centro de la vida y persona de Jesús» y entiende el dogma cristológico como una interpretación de la plegaria de Jesús; es decir, «de la vida y muerte de Jesús, que siempre estuvo marcado por el diálogo filial con el Padre».

HISTORIA DE LA DOCTRINA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

1. *Homologuía judeocristiana**

«Jesús (es el) Cristo,	
nacido de la semilla de David,	instituido Hijo de Dios desde la resurrección de los muertos.»



2. *Precisación prepaulina de la homologuía judeocristiana**

«Jesús (es el) Cristo,	
nacido de la semilla de David *según la carne,*	instituido Hijo de Dios *según el Espíritu de santidad* desde la resurrección de los muertos.»

Hijo de Dios *según el Espíritu*

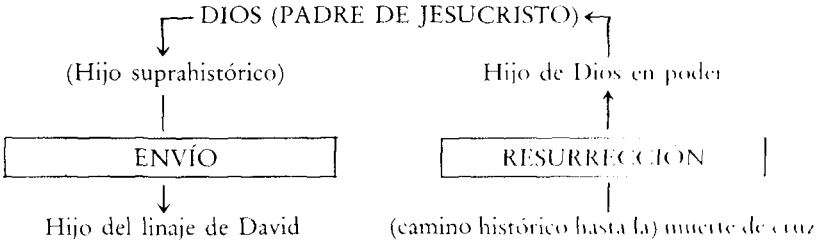
RESURRECCIÓN

Hijo de David *según la carne*

* Cf. la explicación de la nota final en pág. 740.

3. *Forma paulina de la homología (Rom 1,3s; ha. 57-58)*
(Pablo ha sido elegido para el evangelio de Dios)

«acerca de su Hijo,	
nacido	constituido Hijo de Dios con poder,
del linaje de David	según el Espíritu de santidad,
según la carne	a partir de su resurrección de
	entre los muertos,
Jesucristo, nuestro Señor.»	



4. *Ignacio de Antioquía (Ad Eph. 7,2; ha. 110)*

«Uno es el médico	
carnal a par que	*espiritual,*
engendrado	y no engendrado,
en la carne hecho	Dios,
en la muerte	vida verdadera
hijo de María	e Hijo de Dios,
primero capaz pasible	y luego impasible,
Jesucristo, nuestro Señor.»	

UNO
carnal (como hombre) y *espiritual* (como Dios)

5. *Definición del concilio de Calcedonia (451)*
«Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse:
a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo,

— el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad,
— Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo,
— consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad,
y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad,
"semejante en todo a nosotros, menos en el pecado" (Heb 4,15),
engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad,
y el mismo en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación,
engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad;

que se ha de reconocer a *uno solo y el mismo Cristo, Hijo, Señor, unigénito*
— en dos naturalezas,
sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación,
en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión,
sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad
— y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis (sujeto),
no partido o dividido en dos personas,

sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios, Verbo, Señor Jesucristo,
como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres» (Dz 148; DS 301)

PARTE I

el mismo Hijo

Perfecto DIOS (= estado, modo de existencia) y Perfecto HOMBRE (= estado, modo de existencia)

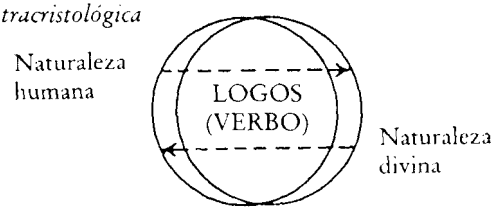
PARTE II

una persona/hipóstasis («no partido o dividido»)

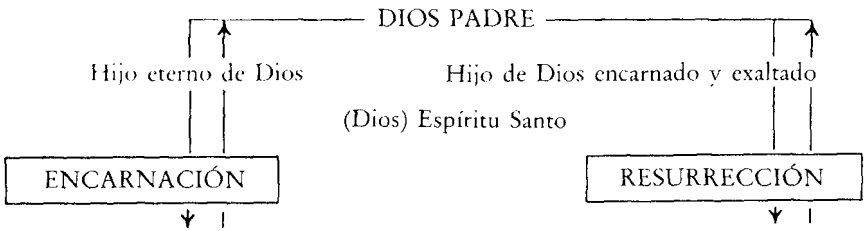
en *naturaleza* divina y *en naturaleza humana*

(«sin confusión, sin cambio»)

6. *Explicación intracristológica*



7. *Interpretación relacional-trinitaria en perspectiva histórica**



Hijo de Dios encarnado (historia de su vida hasta) ⟶ la muerte de cruz

NOTA. Para la reconstrucción de los apartados 1 y 2, las dos formas anteriores a Rom 1,3s, cf. H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. WELTE (dir.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, QD 51, Friburgo de Brisg. 1970, 24s, 40s; ídem, *Der Römerbrief*, Friburgo de Brisg. 1977, 22-27; para los apartados 1-5: A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Friburgo de Brisg. 1979, 80-84 (Rom 1,3s), 199ss (Ignacio), 753-777 (Calcedonia). Las dobles columnas de los apartados 1 y 7 pretenden representar las dos relaciones (del Padre con el Hijo o con Jesús y del Hijo o Jesús con el Padre). Las columnas del apartado 3 quieren representar el «camino del Hijo» desde la eternidad junto al Padre, pasando por su

envío, a la historia hasta la muerte en cruz y a través de la resurrección como «retorno» a la eternidad con el Padre.

Bibliografía. *a*) A. GRILLMEIER, *Divinidad y humanidad de Dios*, en J. FEINER, L. VISCHER (dirs.), *Nuevo libro de la fe cristiana*, Herder, Barcelona 1977, 269-301; W. KASPER, *Christologie von unten?*, en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute*, QD 72, Friburgo de Brisg. [2]1978, 141-182; J. RATZINGER, *Christologische Orientierungspunkte*, en *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 13-40; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Ausgewählte Fragen zur Christologie*, HerKorr 35 (1981) 137-145; *Bibel und Christologie, Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, bajo la dir. de P.-G. MÜLLER, Stuttgart 1987; W. KASPER, *«Uno de la Trinidad...» Nueva fundamentación de una cristología espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria*, en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989; *b* y *c*) PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, Munich 1968; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Friburgo de Brisg. [2]1978; ídem, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I y II, Friburgo de Brisg. 1979-1986; H.U. V. BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978; P. HÜNERMANN, *Gottes Sohn in der Zeit*, en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute*, QD 72, Friburgo de Brisg. [2]1978, 114-140; B. FORTE, *Jesus von Nazareth: Geschichte Gottes, Gott der Geschichte*, TTS 22, Maguncia 1984; TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, EThSt 52, Leipzig 1986.

LOTHAR ULLRICH

VENERACIÓN DE MARÍA. → Imitación de Cristo, → importancia salvífica de María, → María. La veneración o culto de María es la respuesta agradecida del creyente a la misión historicosalvífica de la madre de Jesús. La veneración otorgada a la persona de María se llama *absoluta*, para diferenciarla de la *relativa* que se dirige a las imágenes y santuarios. La veneración de María se manifiesta en actos de confianza, acción de gracias, respeto, invocación e impetración. Y constituyen la liturgia (especialmente de los himnos marianos), así como el amplio abanico de la devoción popular a María (que incluye las múltiples formas de arte). Al lado de esas formas externas, la veneración a María se expresa en la imitación de sus virtudes ejemplares, y representa una ayuda y camino para la imitación de Cristo.

1) En la Sagrada Escritura la confesión de Jesús como *Señor* incluye tambien la de la mujer que esta al comienzo de su vida, otorgada por la intervención divina. Lc 1,42s alza reconocido la vista desde el Hijo a la Madre y la describe como lo que es gracias a él: la bendita entre las mujeres y la «madre de mi Señor». También el *Magnificat* (Lc 1,46-55) es una forma temprana de veneración a María. Antes de tender la vista (v. 50) a la historia general de la salvación, empieza por exaltar la persona de María y la acción salvadora de Dios de la que ha sido hecha partícipe; esa acción es el fundamento de las alabanzas que le tributarán todas las generaciones (v. 48). Que

tanto en las palabras de salutación del ángel (Lc 1,28) como en la bienaventuranza en labios de Isabel (Lc 1,42s) y como en el propio *Magnificat* (espec. 1,48*b*) se trata de formas tempranas de veneración a María lo confirma el argumento sacado de la historia de las formas, según el cual un énfasis y exaltación tan destacada de María sólo se explica de modo satisfactorio por una incipiente veneración de María en la Iglesia primitiva.

2) En la época inmediata al NT la veneración a María se manifiesta ante todo en la reflexión creyente sobre la madre de Jesús. Los elementos impulsores de la misma son el dogma cristológico y el concepto anejo de la redención: Dios se hizo hombre en Cristo a fin de que el hombre se divinizase. Así, a través de la resolución cristológica de Nicea (325), se fundamenta de modo objetivo el título glorioso de María como *engendradora* o *madre de Dios*. En el concilio de Éfeso (431) ese título sirve para expresar la unidad subjetiva del redentor. La incorporación de María a la confesión de fe cristológica condicionó el que tanto en el culto como en la predicación se la rodease de admiración, gratitud y alabanzas cada vez mayores.

Al lado del dogma cristológico es sobre todo la fe en la resurrección la que marca la veneración de María en la Iglesia antigua. Al creer que los mártires y confesores seguían viviendo con Cristo, se les atribuyó, más allá de su actividad sobre la tierra, una presencia actual. Las plegarias para lograr su intercesión se nutren de la certeza de que quienes viven en comunión definitiva con Cristo continúan actuando con él. Sobre ese trasfondo espiritual aparece, junto a la meditación creyente sobre María, su invocación directa. El testimonio más antiguo (ha. 300) es la oración *Bajo tu protección*. En el siglo V aparecen en Oriente las primeras fiestas marianas; el Occidente celebra en el siglo VII la Anunciación, la Dormición, el Nacimiento y Purificación de María. El recurso e invocación directos a María encuentran, tanto en los himnos de la tradición bizantina como de la latina de comienzos y mediados de la edad media, una forma singularmente enfática.

Los motivos principales, que tuvieron su desarrollo en el arte, fueron el misterio de la encarnación y de la concepción virginal de María, los sucesos de la visitación a su prima y de la presentación de Jesús en el templo, la participación de María en la pasión de su hijo, así como su plenitud de gracia en los comienzos y su glorificación final. Las ideas rectoras de la veneración medieval a María se centran principalmente en la doctrina de su → mediación y en el renovado análisis de su dotación con vistas a su cometido como madre de Dios. Algunas de aquellas formas de devoción siguen vigentes hasta el día de hoy, como el rezo del rosario, las peregrinaciones y la consagración a María.

Tras la crítica de Lutero a las alabanzas que los himnos tributaban a María y a la idea de intercesión mariana, experimenta un renovado fervor la devoción medieval a María en el período de la reforma católica, hasta el punto de que esa veneración se convierte en una característica del catolicismo. Tras las sacudidas de la ilustración y de la revolución francesa, con todas sus consecuencias, el nuevo interés dogmático por María suscita en el

siglo XIX una recrecida devoción a la Madre de Dios, que se mantiene hasta el Vaticano II y que desemboca en una época de clarificación.

3) En el concilio II de Nicea (787) el magisterio de la Iglesia defiende la veneración a María en el contexto de la disputa sobre las imágenes (Dz 302, DS 600-601). La veneración prestada a las imágenes se dirige al modelo en ellas representado; la adoración en sentido estricto queda reservada a Dios. Estas ideas las recoge de nuevo el Tridentino en su decreto sobre el culto de las imágenes (Dz 986, DS 1823): la veneración de María y de los santos, que incluye la súplica por su intercesión, es buena y provechosa. El fundamento de la misma lo ve el concilio en la doctrina de la comunión de los santos (Dz 981, DS 1821).

El Vaticano II (LG 66s) va cimentada la veneración a María en su maternidad divina, por la que quedó incorporada a los misterios de Cristo. La veneración a María forma parte de la tradición de la Iglesia desde los primeros tiempos. No obstante esa veneración, que en el curso de la historia ha asumido formas diferentes, nunca ha sido una verdadera adoración, que se reservó siempre a Dios y a Cristo. La línea directriz de la genuina devoción a María es la «fe verdadera, por la que somos conducidos a conocer la excelencia de la Madre de Dios y somos excitados a su amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes» (LG 67). El magisterio pontificio refrendó la devoción conciliar a María mediante la carta apostólica *Marialis cultus* (1974), de Pablo VI.

4) Desde el punto de vista ecuménico y por parte de las Iglesias reformadas la controversia gira sobre todo en torno a la invocación de María, que vendría a socavar la única mediación de Cristo. Según la concepción protestante, la veneración a María sólo puede significar una alabanza de la acción de la gracia divina que en ella se hizo patente y una imitación de sus virtudes.

5) Una exposición coherente y sistemática de la veneración a María sólo es posible desde la idea del cuerpo de Cristo, que incorpora a cada creyente a la historia de la salvación (y con ello a la salvación de todos) mediante una responsabilidad personal e intransferible. Eso se aplica a los patriarcas y los profetas lo mismo que a María y, en proporción derivada, también a cada cristiano. El estar incorporado al único cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-31) cimenta una unión y solidaridad profundas de todos los miembros del pueblo de Dios. La veneración de María y de los → santos significa aquí el reconocimiento y homenaje de su misión historicosalvífica, mientras que la intercesión equivale a la oración en y desde la comunión de cuantos pertenecen a Cristo. La invocación directa de María no hace sino colmar la certeza de la resurrección de que, unido a Cristo, nadie se pierde.

Bibliografía. *a*) A. MULLER, *Glaubensrede über die Mutter Jesu*, Maguncia 1980, 123-135; W. BEINERT (dir.), *Maria heute ehren*, Friburgo de Brisg. [3]1979; *b* y *c*) W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984; H.M. KOSTER, *Die Frau, die Christi Mutter war* II, Aschaffenburg [2]1964, 75-134;

G. ROSCHINI, *Mariologia* II/3. *De singulari cultu Beatae Mariae Virginis*, Roma [2]1948; G.L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Friburgo de Brisg. 1986.

FRANZ COURTH

VERDAD DE FE. → Dogma y declaración dogmática, → fe, → hermenéutica, → historia e historicidad, → jerarquía de verdades, → revelación. Por verdad de fe ha de entenderse la explicación de la realidad que se da con la fe cristiana.

1) La concepción bíblica de la verdad está marcada ante todo por el concepto veterotestamentario de *emet* (de *aman* = estar firme, establecerse, ser duradero, acreditarse), que puede traducirse sobre todo con *lealtad*, pero que en realidad significa la relación básica y universal entre Dios y el hombre, y que muchas veces se une a los conceptos de *jesed* (gracia) y *šalom* (paz): cf., por ej., Dt 9,7; 32,4; Sal 25,10; 26,3; 111,7. Las partes griegas del AT y el NT emplean la palabra *aletheia* (de *a-* privación o negación, y *lethe* olvido), implicando la connotación de un desvelamiento del ser, de la apertura de un contenido. En el NT a menudo se contempla este significado griego junto con el hebreo. En esencia verdad es, pues, lo que tiene consistencia y vigencia: la lealtad de Dios (Rom 3,3-7; 15,8), la revelación de Dios (Jn 8,40.45s; 14,6; 16,7), el evangelio (Gál 2,5.14; Ef 4,21), la recta doctrina y la fe (2Cor 4,2; Gál 5,7; Col 1,5; y sobre todo en las cartas pastorales: 1Tim 6,5; 2Tim 2,18; 3,8; 4,4; Tit 1,14).

Todo esto está garantizado por la persona de Jesús, que es la revelación de la verdad de Dios como verdad personal (Jn 14,6; cf. 2Cor 1,20; Ap 3,14). Con el Espíritu de la verdad se hace él presente y también la verdad de fe (Jn 16,13; 2Jn 1-6; 3Jn 8). De la personalidad se sigue el criterio por el que se la puede conocer: el amor (Mt 7,21.25; Jn 3,21; Gál 5,6; Sant 2,14-26; 1Jn 4,20).

2) La historia de los dogmas se caracteriza desde el comienzo por la explicación y transmisión de unas interpretaciones filosóficas y teológicas de la verdad, en una trayectoria que aquí no podemos seguir paso a paso. Ya Clemente de Alejandría intenta la reconciliación del concepto de verdad del AT con el concepto filosófico, cuando llama a Dios «norma para la verdad del ente» (*Protrept.*, 6). Para Agustín, el Hijo es la verdad porque como Verbo o Palabra revela al Padre, con lo cual se establece la vinculación con la filosofía y la teología del lenguaje (*De Trin.* 7,3).

En la escolástica el problema tiene un papel en la fundamentación de la teología como ciencia: en Tomás de Aquino Dios es la verdad absoluta y el fundamento de todas las verdades; la fe viene a ser el asentimiento a la verdad suprema por razón de ella misma. La discusión moderna sobre la verdad muestra la mutua referencia y conexión de filosofía y teología. Después de que durante largo tiempo la teología católica se mantuvo más

bien a la defensiva, hoy se abre al diálogo científico con sus cuestionamientos de la historicidad de la verdad o la posibilidad de verificación de los principios teológicos.

3) El Vaticano I ve en la verdad absoluta de Dios el fundamento de la certeza absoluta de la fe que se apoya en ella (Dz 1786, 1789, 1791; DS 3005, 3008, 3010). El Vaticano II fundamenta la verdad de la fe en Jesucristo (DV 2) y en el Espíritu Santo (DV 8, 20), que introduce a la Iglesia en dicha verdad (LG 4,9). De ahí que sea una verdad fundamentalmente histórica: hay que buscarla (GS 59; DH 3) y puede también encontrarse fuera del entramado eclesial (LG 8; UR 3; GS 92; AG 9).

4) La cuestión de la verdad de la fe es la cuestión decisiva en el diálogo ecuménico, puesto que la unidad sólo es posible en la verdad. Al presente existe una amplia coincidencia en la idea de que a la verdad irrenunciable no pertenecen por igual todas las derivaciones y desarrollos de la única verdad de Dios y que, por consiguiente, no es necesario que todos las admitan. En razón de la jerarquía de verdades las distintas comunidades eclesiales pueden aceptar, entre otras, tales explicaciones de la fe como legítimas, sin que tengan que apropiárselas (cf. el sínodo general de los obispos de la República Federal de Alemania, resolución sobre el ecumenismo 3.2.3 y 3.3.2).

La cuestión de la verdad de la fe late vigorosamente bajo el *pathos* de la reforma luterana: como fuente de verdad sólo se reconoce la palabra de Dios. Con ello se destaca netamente la verdad teológica de la filosófica, constituyendo las relaciones entre ambas un problema permanente para la teología protestante.

5) Para el conocimiento de la verdad de la fe la teología dogmática sigue remitiéndose siempre a la filosofía, aunque no dependa de ella. Lo que le importa primordialmente no es la rectitud de una afirmación, sino más bien el encuentro con la realidad del Dios que se manifiesta personalmente en la historia. Las experiencias hechas al respecto se consignan en principios o axiomas, que son verdaderos cuando pueden hacer plausible que está justificada la confianza que tiene su expresión en la experiencia. Así, pues, un dogma de fe es verdadero cuando se acredita su contenido; pero eso es un proceso que se realiza en el tiempo; es decir, que se desarrolla históricamente.

De todo lo cual se sigue: 1. La verdad de la fe no se agota en una confesión formal, sino que se realiza y cumple como una verdad viva, que hay que traducir a la práctica. La explicación de la realidad que se da con la fe cristiana apunta y persigue una transformación de la realidad; la ortodoxia implica una ortopraxis. Por su parte, la nueva realidad abre nuevas dimensiones al conocimiento creyente. 2. Del carácter histórico de la verdad síguese que ésta es escatológica: nunca puede agotarse en axiomas teológicos y dogmas, sino que permanece abierta al futuro absoluto de Dios: cualquier artículo de fe es un conocimiento de la verdad divina, que tiende a la plenitud de la verdad (Tomás de Aquino, *S. th.* II II, 1,6). Pero como, a partir

de los acontecimientos pascuales, ese futuro ya no está totalmente vacío y abierto, sino que está decidido, un dogma y afirmación dogmática es ya siempre algo efectivo, pese a todos sus condicionamientos, y una verdadera revelación de la realidad divina. Los dogmas son verdaderos, aunque no sean la verdad plena. En la medida en que la dogmática pretende ser una ciencia tiene que adaptarse a las exigencias de la verdad incluso en el discurso científico. Las afirmaciones dogmáticas tienen que poder explicarse y verificarse por la vía de la argumentación. Requisito para ello es únicamente que las decisiones y asentimientos experimentados como verdaderos pueden traducirse en axiomas verdaderos. Ahora bien todas las ciencias se basan en decisiones que sólo están legitimadas por una confianza: en las ciencias de la naturaleza nunca pueden comprobarse todos los casos posibles, y en las ciencias del espíritu la comprensión supone siempre una inteligencia o comprensión previa (círculo hermenéutico). Así las cosas, también la teología dogmática está justificada para pretender que la fe se tome en cuenta como criterio cognitivo de la realidad de Dios. La prueba y comprobación se da en la praxis de cada creyente y en la praxis de la comunidad eclesial que se define por la fe.

Bibliografía. *a*) W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1968; *b*) G. SKIRBEKK, *Wahrheitstheorien*, Francfort 1977, K. RAHNER (dir.), *Zum Problem Unfehlbarkeit*, Friburgo de Brisg. 1971; *c*) K. FÜSSEL, *Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen*, en H. VORGRIMLER (dir.), *Wagnis Theologie*, Friburgo de Brisg. 1979, 199-212.

WOLFGANG BEINERT

VIDA ETERNA. → Alma, → antropología teológica, → inmortalidad, → resurrección de los muertos. La vida eterna es la salvación eterna que Dios confiere al hombre después de la muerte o la resurrección de los muertos, y que se identifica con la felicidad del cielo.

1) Según el AT, el Dios vivo posee por naturaleza la vida; es la fuente de la vida (Sal 36,10). Cualquier tipo de vida terrestre lo otorga y administra Dios. Él la insufla y hace del hombre un animal viviente (Gén 2,7); a la hora de la muerte vuelve a retirar la vida. El AT no entiende primordialmente la vida como vida eterna en el más allá, sino más bien como una plenitud de vida terrestre en sentido cuantitativo y cualitativo: como una vida larga, sana y feliz. En el período final de Israel poco a poco se encuentran atisbos de una esperanza de sobrevivir a la muerte y una esperanza de vida eterna en el sentido transcendente. Sólo en el último siglo antes de la era cristiana (2Mac y Dan) se impone definitivamente la creencia en la resurrección de los muertos, que asegura a los justos la entrada en la vida eterna.

Por lo que hace a la concepción neotestamentaria de la vida, hay que distinguir entre vida terrena sujeta a la muerte (*psykhe*) y la vida eterna

(*zoe*). En los Sinópticos, con escasas excepciones (Lc 12,15 y 16,25; *zoe* vida terrena y psíquica), la vida eterna (*zoe*) se entiende en un sentido transcendente y escatológico, de modo que se identifica con la forma perfecta del → reino de Dios. Los justos entrarán en la vida eterna (Mt 25,46). El logro de la vida eterna ha de constituir la única preocupación del hombre (Mt 7,14; 18,8; 19,6; Mc 9,43; 10,17; Lc 10,25; 18,18). Al discípulo que lo abandona todo por Jesús se le promete la vida eterna (Mt 19,29; Mc 10,30; Lc 18,30).

En las cartas paulinas y deuteropaulinas la vida se define como un bien salvífico presente y escatológico a partir de la realidad cristológica. La vida de los creyentes es una participación por gracia en la vida de Cristo resucitado, una consecuencia de la justificación y de la nueva creación (Rom 5,18.21; 6,22; 2Cor 5,17; Ef 2,5s). Esa vida, que se otorga por la acción del Espíritu Santo que se nos confiere en el bautismo (Rom 6,3s; Col 2,12), está oculta con Cristo en Dios. Cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, también nosotros nos manifestaremos con él en gloria (Col 3,3-4).

Juan presenta una teología ampliamente desarrollada de la vida eterna; para él la vida (*zoe*) es simplemente la afirmación de la salvación. En Juan aparece con singular claridad la distinción entre *psykhe* y *zoe*. El buen pastor da su vida (*psykhe*) por sus ovejas (10,15). El verdadero amor se demuestra en la entrega de la vida (*zoe*) por los amigos (15,13). La vida eterna (*zoe*) la concede el Espíritu Santo (3,6; 6,63; cf. 1,13). Con la vida producida por el Espíritu va unida la verdadera luz (1,4). El Hijo de Dios encarnado es el donador único, exclusivo y universal de la vida. Él es el pan de vida (6,35.48), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6). El pan que él da es su carne por la vida del mundo (6,51*c*). La única y universal condición para la recepción de la vida eterna es la fe (3,36; 5,24; 6,40.47; 11,25-26). De acuerdo con la → escatología presente de Jn esa vida se entiende sobre todo como un bien salvífico y presente para los que creen. El → bautismo y la → eucaristía (3,5-6 y 6,51*c*-54 respectivamente) son los sacramentos que la confieren. En el libro del Apocalipsis la vida eterna se describe con las imágenes apocalípticas de comer del árbol de la vida que está en el paraíso (2,7), recibir la corona de la vida (2,10), ser conducido hasta las fuentes de las que mana el agua de la vida (7,17; cf. 21,6; 22,1).

2) En la tradición cristiana, tras acoger la doctrina de la inmortalidad del alma y desarrollar la doctrina acerca del → estado intermedio, a las almas de los justos se les atribuye la vida eterna después de la muerte, vida de la que también participa el cuerpo glorificado después de la resurrección de los muertos. Las afirmaciones acerca de la vida eterna experimentan un desarrollo especulativo al socaire de las controversias sobre la idea de la felicidad de los justos en el cielo.

3) El magisterio eclesiástico proclama acerca de la vida eterna en las grandes confesiones de fe: «Creo en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro» (Símbolo nicenoconstantinopolitano: Dz 86, DS

150). «Creo en la resurrección de la carne (de los muertos) y en la vida eterna» (Símbolo apostólico: Dz 2, DS 10s). Aunque aquí, siguiendo el pensamiento bíblico, se atribuye la vida eterna al hombre completo después del último día, los concilios medievales apuntan la creencia de que las almas de los difuntos, tras la necesaria purificación, alcanzarán de inmediato la visión directa de Dios.

4) Desde la perspectiva ecuménica la doctrina de la vida eterna ha adquirido una cierta importancia por lo que respecta al problema del estado intermedio y a la controversia aneja acerca de la consumación salvífica después de la → muerte o de la resurrección de los muertos.

5) En la teología especulativa la vida eterna no se entiende sólo como expresión de la salvación del alma después de la muerte y de todo el hombre tras la resurrección de los muertos, sino que se equipara con la vida sobrenatural y con la gracia santificante, que tiene como secuela la vida eterna, aunque aún puede perderse en la tierra.

Bibliografía. F. MUSSNER, *ZOE. Die Anschauungen vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich 1952; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster [3]1979; H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, Munich 1982.

JOSEF FINKENZELLER

VIRGINIDAD DE MARÍA. → Importancia salvífica de María, → magisterio eclesiástico, → maternidad divina de María. La virginidad de María significa que la encarnación de Jesucristo en sus entrañas supera las leyes mundanas de la concepción y del nacimiento y que se debe a una intervención especial del Espíritu Santo. La virginidad de María es un signo externo de que Dios mismo ha intervenido activamente en la nueva creación, que va ligada a la persona de Jesucristo. La tradición medita sobre la realidad incarnacionista y habla de una triple virginidad: 1. *Virginitas ante partum:* María concibió a Jesús por obra del Espíritu Santo y sin intervención de varón. 2. *Virginitas in partu:* el nacimiento de Jesús es el comienzo gozoso de la colaboración personal de María y signo de la redención que se inicia. 3. *Virginitas post partum:* incluso después de su conducción a la casa de José y tras el nacimiento de Jesús, María se mantuvo la madre virginal de Dios, dedicada por completo a su hijo y sin tener otros descendientes. Reuniendo todos esos aspectos, primero el Oriente y más tarde la Iglesia entera hablan de María como «virgen perpetua» o «siempre virgen» (*aei parthenos*).

1) La Sagrada Escritura se refiere a la concepción sin padre de Jesús en dos pasajes. En Mt 1,18-25 se excluye de forma directa la paternidad de José (v. 18); el niño que María espera es del Espíritu Santo (v. 20). Lc 1,26-38 certifica algo parecido; la maternidad prometida a María hay que atribuirla a

la acción del Espíritu Santo (v. 35); su embarazo sin padre, inconcebible para el pensamiento humano, lo realiza Dios personalmente en ella (v. 38).

Hoy se discute si la preñez de María, operada por el Espíritu, ha de entenderse y en qué medida de un modo figurado y simbólico o como un acontecimiento histórico y corporal. La exposición histórico-crítica señala la estructura haggádica de los relatos de la infancia, por lo que no puede concluirse la historicidad de los acontecimientos referidos. La teología sistemática sostiene, por el contrario, que el susodicho método histórico-crítico sólo alcanza un cierto grado, mayor o menor, de probabilidad, por lo cual no se puede excluir de modo formal y en principio el elemento corporal e histórico; por lo mismo, la efectiva certeza creyente sólo se puede obtener partiendo de la tradición y del misterio de María entendido en su totalidad desde una perspectiva incarnacionista. Las mismas posiciones se dan también en la cuestión, exegéticamente controvertida, de si los «hermanos y hermanas» de Jesús (Mt 12,46 y par; 13,55s y par; Jn 2,12; 7,3.5.10; 20,17[?]; Act 1,14; 1Cor 9,5; Gál 1,19) han de entenderse como primos y primas de Jesús.

2) Si la exposición histórico-crítica de la Sagrada Escritura deja pendientes y sin resolver las cuestiones fundamentales, la recepción de la virginidad de María por parte de la patrística no deja la menor duda. Ya en Ignacio de Antioquía (ha. 110) adquiere un notable peso teológico, puesto que se refiere a María como garantía segura de la humanidad de Jesús. Al mismo tiempo, ve el nacimiento virginal en una conexión causal con la divinidad de Cristo (*Eph.* 7,2) y como formando parte del núcleo central de los misterios de la fe cristiana (*Eph.* 19,1). La misma tendencia puede observarse entre los apologistas y en la patrística posterior. En los enfrentamientos que siguieron a la época apostólica está la piedra de toque de la alta valoración hecha por los primeros cristianos de la virginidad de María. El hecho de que los padres de la Iglesia destacasen lo peculiar de la concepción de Jesús sin obra de varón sobre todo en su enfrentamiento con la gnosis pone de manifiesto que para ellos se trataba ante todo de un acontecimiento salvífico que había que mantener a cualquier precio, y no de una imagen intercambiable.

3) Un testimonio equivalente es el que brindan los símbolos de la fe en la Iglesia primitiva. Ya a comienzos del siglo III, y en Roma, el neófito tenía que responder a la pregunta: «¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios, que nació de María virgen por obra del Espíritu Santo?»... (DS 10, Dz 2). En la ampliación de la confesión de fe de Nicea sobre la misión divina de Cristo el concilio de Constantinopla (381) quiere destacar con gran realce la humanidad completa del redentor.

De ahí la presentación concreta de la encarnación como operada «por el Espíritu Santo de María, la virgen» (Dz 86, DS 150). El *Logos* encarnado es un hombre verdadero con una historia concreta, cuyo comienzo pneumático ha sido puesto personalmente por el Dios que está por encima de la historia.

Desde el siglo III la confesión creyente de la concepción de Jesús, sin

padre humano y operada por el Espíritu Santo, pertenece al contenido esencial de los símbolos de la fe. Esa tradición puede percibirse sin fisuras en el Vaticano II. Apoyándose en el símbolo de fe de Constantinopla el concilio confiesa la encarnación del Hijo de Dios por el Espíritu Santo en las entrañas de la virgen María (LG 52). Hoy, como en el pasado, María lleva el título honorífico de madre perpetuamente virginal del Señor (LG 15, 52, 69). A una con la tradición, María es para el concilio Vaticano II la madre siempre virgen de Jesús (Dz 214, 218, 227, DS 422, 427, 437; LG 52, 69). De acuerdo con ello en el renovado *Missale Romanum* la virginidad de María y su maternidad divina son con mucho los títulos de honor más frecuentes de María.

4) Los reformadores protestantes confiesan con los símbolos de fe de la Iglesia antigua la virginidad de María. Los artículos de Esmalcalda (I, 3, en BSLK 414) se refieren al Hijo de Dios encarnado como «concebido por el Espíritu Santo sin intervención de varón y nacido de la pura, santa y siempre virgen María». Más tarde, la controversia del *Apostolicum* (1892-1894) dejó patente que esa perspectiva había cambiado, aunque fuese de una manera contradictoria. Hoy persiste la cuestión de si semejante confesión de fe sólo ha de entenderse de una manera metafórica, o si requiere también unos componentes corporales como un punto de discusión en el que los cristianos protestantes pueden legítimamente disentir (*María. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte:* US 37 [1982] 184-201, espec. 187).

5) Que la confesión de la maternidad virginal de María no sólo ha de entenderse de un modo metafórico, sino en forma de acontecimiento de la historia de la salvación, se puede probar por dos caminos: la → tradición recibida es de capital importancia dogmática, y supone ciertamente que la Iglesia está sostenida por el Espíritu de Dios y que es conducida a la verdad de la revelación, sobre todo cuando formula en los símbolos de fe el núcleo esencial de su respuesta creyente. En ellos expresa su firme seguridad, que no puede compensarse y menos aún sustituirse por una probabilidad histórica. Otro motivo de la concepción virginal de María es su carácter de signo de lo singularísimo de la persona divino-humana de su Hijo, con quien Dios abrió un nuevo comienzo en la historia de la salvación. En ese acontecimiento se pone además de manifiesto simbólicamente la insuficiencia del hombre para obrar su salvación, que sólo puede recibirla de una manera activa. Desde esa perspectiva la maternidad virginal de María es equiparable a las apariciones del Resucitado y a la tumba vacía como signos exteriores del acontecimiento transcendente de la resurrección de Jesus, y equiparables asimismo al mundo creado como signo del acontecimiento creativo y sobrenatural. Ambas comparaciones ponen de relieve cómo en la maternidad virginal de María se superponen lo histórico-eventual y lo suprahistórico y divino. Por otra parte, la virginidad perpetua de María hay que exponerla, desarrollarla y explicarla sobre la base de su aportación a la encarnación del Hijo de Dios. Con lo cual se da a entender, primero, que María estuvo permanentemente dedicada a su Hijo y, segundo, que el nacimiento del

redentor es el comienzo de la nueva creación, que eleva a la naturaleza humana y la santifica. Como desde la caída original (cf. Gén 3,16) todo nacimiento ocurre bajo el signo del dolor y hasta de la muerte, lo peculiar de *ese* nacimiento está en ser el comienzo nuevo y superador de la muerte. Esta panorámica espiritual y dogmática supera la consideración histórico-biológica, así como la moral-ascética; su certeza creyente se apoya en la maternidad divina y pneumática de María, que es el centro del misterio mariológico.

Bibliografía. *a*) CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA (ed.), *Katholische Erwachsenenkatechismus*, Kevelaer 1985, 174-178; H. RIEDLINGER, *Jesus, Sohn der Jungfrau Maria*, en *Antwort des Glaubens* 23, Friburgo de Brisg. 1981; L. SCHEFFCZYK, *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum*, MThZ 28 (1977) 291-301; P. PLANK, *Gottesgebärerin und Immerjungfrau*, en H. PETRI (dir.), *Christsein und marianische Spiritualität*, MSt VI, Ratisbona 1984, 59-76; R. PESCH, *Gegen eine doppelte Wahrheit*, en K. LEHMANN (dir.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, Munich-Zurich 1984, 10-36; *b*) J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 113-182; W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, en W. BEINERT, H. PETRI (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 269-280; *c*) F. COURTH, *Historisch oder theologisch, eine falsche Alternative*, ThGl 68 (1978) 283-296; H. RIEDLINGER, *Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria*, ThGl 69 (1979) 22-61; ST. DE FIORES, A. SERRA, *Vergine*, en ST. DE FIORES, S. MEO (dirs.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Turín 1985, 1418-1476.

FRANZ COURTH

VIRTUDES TEOLOGALES. → Amor, → esperanza, → fe. Así se denominan las tres fuerzas básicas de fe, esperanza y amor, o caridad, que son otorgadas por gracia y que en el hombre justificado producen la relación viva con Dios. Se llaman *virtudes* por cuanto que constituyen una actitud permanente, y son *teologales* porque las otorga directamente Dios y a Dios conducen directamente.

1) La tríada de fe, esperanza y amor sólo se encuentra en la literatura epistolar del NT. Los pasajes más importantes al respecto son éstos: Rom 5,1-5; 1Cor 13,7.13; Gál 5,5s; Ef 4,2-5; Col 1,4s; 1Tes 1,3; 5,8; Heb 6,10-12; 10,22-24; 1Pe 1,21s. Es frecuente además el binomio fe-amor (por ej., 1Cor 16,13s; Ef 1,16; 3,17; 2Tes 1,3; 1Tim 6,11; 2Tim 3,10; Tit 2,2; 1Jn 3,23), y en ocasiones aparecen unidas la fe y la esperanza (por ej., en Rom 4,18; 15,13; Tit 1,1s; Heb 11,1).

El texto central de Rom 5,1-5 muestra en su conjunto que las tres virtudes son dones divinos para la relación con Dios. Y como funciones específicas de cada una se señala que la fe, por medio de la justificación, establece el comienzo de la relación personal con Dios; el amor otorga al justificado la realización de esa relación divina, mientras que la esperanza confiere constancia a la relación susodicha. El don y operación de las tres virtudes teolo

gales se atribuyen especialmente al Espíritu Santo en el ámbito del Dios trinitario: el Espíritu de Dios es la fuerza impulsora de la fe (2Cor 4,13); por el Espíritu se ha derramado el amor de Dios en los corazones (Rom 5,5); por la fuerza del Espíritu aguarda la esperanza la justicia perfecta y consumada (Gál 5,5). Y en concreto se ve la unión de fe, esperanza y amor como una colaboración viva y recíproca de las tres virtudes: la fe opera en el amor (Gál 5,6) y es la fortaleza en lo esperado (Heb 11,1); la esperanza tiene su aguante en la fe (Rom 4,18; Heb 6,11s) y su seguridad en el amor (Rom 5,5); el amor o caridad es la fuente de energía para la fe y la esperanza (1Cor 13,7). En esa tríada, el amor ocupa el lugar más alto (1Cor 13,13), porque nunca pasa (1Cor 13,8), sino que persiste plenamente desarrollado en la comunión definitiva con Dios (1Cor 13,12).

2) La «tríada santa» (Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 51,1) encuentra entre los padres de la Iglesia oriental gran estima y una utilización práctica. Cirilo de Jerusalén († 386) la toma como hilo conductor de sus *Catequesis.* Y en la Iglesia occidental Agustín dice que fe, esperanza y caridad son el constitutivo de la religión (*Ench.* IIs) y el objetivo principal de toda catequesis (*De cat. rud.* IV, 8). Gregorio Magno († 604) aplica por vez primera el concepto filosófico de «virtud» a la fe, la esperanza y la caridad, a las que considera como «valores supremos» (*Mor.* 27,46).

En los comienzos de la escolástica la escuela de Abelardo trata con gran amplitud las virtudes de fe, esperanza y caridad; Pedro Lombardo († 1160) las incorpora a un esquema sistemático (*Sent.* III, 23-32), que se va a mantener hasta el siglo XVI. El concepto de «virtud teologal» *(virtus theologica)* aparece por vez primera a comienzos del siglo XIII. En todas las sumas de la alta escolástica, incluida la de Tomás de Aquino († 1274), hay un tratado sobre las virtudes teologales (*S. th.* I-II, 62). En la teología postridentina la fe, la esperanza y la caridad rara vez se estudian en la teología dogmática, aunque siempre merezcan una consideración en la teología moral. Hoy la dogmática estudia esas virtudes como efectos inmediatos y permanentes de la justificación.

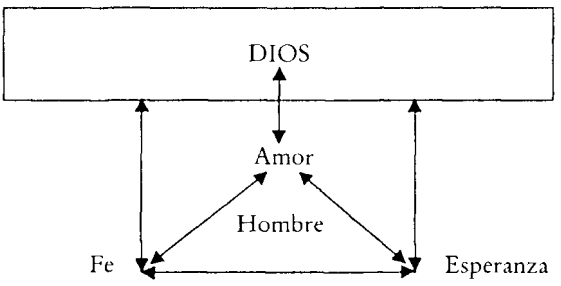
3) Por parte del magisterio eclesiástico, el sínodo de Orange (529) hace hincapié, en contra del semipelagianismo, en que la fe (Dz 178, DS 375) y la caridad (Dz 190, 198; DS 387, 395) son un don de la gracia preveniente de Dios. Ese carácter de don gratuito lo subraya el concilio de Trento para toda la tríada (Dz 813, DS 1553). Asimismo la imagen bíblica de la infusión, que el sínodo de Orange había utilizado para la fe y la caridad (Dz 200, DS 397), la aplica el concilio de Trento a toda la tríada para declarar que fe, esperanza y caridad son algo íntimo en el hombre (Dz 800, DS 1530). Y en oposición a la doctrina de Lutero sobre la → justificación exclusivamente por la fe *(sola fide)* el Tridentino acentúa la conexión de fe, esperanza y caridad, que en la justificación se derraman a la vez como efectos inmediatos y permanentes (Dz 800, DS 1530). Cierto que la fe, como base y raíz de toda justificación, es el comienzo de la salvación (Dz 801, DS 1532); pero sólo en íntima conexión con la esperanza y el amor conduce a la consumación de la salva-

ción (Dz 800, DS 1531). Por lo que hace a la terminología, merece atención el hecho de que el concilio de Trento, al referirse a la fe, la esperanza y la caridad, no utiliza ninguno de los conceptos filosóficos generales que había rechazado Lutero, por lo que no recurre ni al concepto de virtud ni al de *habitus.*

4) Según M. Lutero la utilización escolástica de los conceptos filosóficos de *virtus* y *habitus* para referirse a la fe, la esperanza y el amor comporta un error teológico: la virtud como realización humana deriva en una justicia de las obras; y el *habitus* en tanto que estado objetivo y como posesión de la que el hombre puede disponer excluye la acción libre, viva y gratuita de Dios. Además, a los ojos de Lutero corre peligro la importancia fundamental de la fe, única que opera la justificación, cuando la escolástica enseña la información de la fe por la caridad *(fides caritate formata).* Y así invierte la tesis: no es la caridad la forma de la fe, sino la fe la forma de la caridad (WA 39/1, 318).

A partir de ese cuestionamiento por parte de Lutero la tríada teologal apenas ha tenido importancia en la teología protestante. En nuestro siglo el diálogo ecuménico también ha eliminado en este campo una serie de malentendidos condicionados por la historia. Así, en muchos manuales de dogmática protestante hay estudios que tratan de manera positiva la estrecha conexión entre fe, esperanza y amor. Por otra parte, en la teología dogmática católica prevalece la tendencia a sustituir el concepto de virtud, y así se designa a la fe, la esperanza y el amor como fuerzas básicas, actitudes fundamentales, procesos básicos o procesos vitales del cristiano.

FE, ESPERANZA Y AMOR
COMO FUERZAS BÁSICAS DE LA RELACIÓN DIVINA



— Las virtudes teologales vienen de Dios y a Dios llevan.
— Abarcan a todo el hombre y se influyen mutuamente.
— El amor como cumplimiento de la comunión con Dios, que es amor (1Jn 4,8), se mantiene también en la consumación.

5) El concepto tradicional de virtudes teologales, aplicado a la tríada de la fe, la esperanza y el amor, muy bien puede describirse de nuevo con la fórmula de «fuerzas básicas de la relación divina». Como tales, la fe, la esperanza y el amor tienen las características siguientes: 1. Están referidas

a Dios en un doble aspecto: como su *fundamento* y *meta*. 2. Son efectos inmediatos de la justificación en el hombre o, dicho de otro modo: son manifestaciones antropológicas de la gracia justificante. 3. Constituyen la base y fundamento de la relación divina, por cuanto que se mantienen a lo largo de la vida del hombre, siendo la fuente de todas las manifestaciones vitales en la relación humana con Dios. Comprenden, además, a todo el hombre desde su realidad más profunda, penetrando por completo al hombre justificado. 4. En el cristiano constituyen una dinámica viva, primero como impulso que viene de Dios y, segundo, como aspiración que a Dios conduce. 5. Fe, esperanza y amor forman una unión indestructible: forman una unidad ontológica por su origen y orientación, y una unidad operativa como un único principio dinámico de salvación, que se desarrolla en tres concreciones. 6. Dentro de esa unidad, cada una tiene unas funciones específicas: la fe pone en la justificación el comienzo de la salvación, el amor opera con hechos concretos la realización históricamente posible de la salvación; la esperanza produce, mediante la confianza en la promesa de Dios, la constancia y aguante en el camino hacia la consumación salvífica. 7. Las tres operan en mutua dependencia y complementación: la fe produce los actos de amor y confiere un apoyo firme a la confianza esperanzada; el amor es la expresión viva de la fe y el reforzamiento concreto de la esperanza, mientras que ésta señala la meta suprema a la fe y da constancia al amor. 8. En la consumación cesan la fe y la esperanza, mientras que el amor permanece para siempre: puesto que en la vida eterna Dios se hace directamente visible y vivo para el hombre, la fe y la esperanza ya han cumplido su cometido de conducir a la comunión con el Dios oculto y remoto. Pero el amor llega en la vida eterna a la plenitud de su realización, puesto que puede vivir sin limitaciones de tiempo y espacio la comunión anhelada con Dios, gozando para siempre de la indestructible felicidad de la comunión amorosa con Dios.

Bibliografía. *b*) CTD V, 141-154; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* VI/1, St. Ottilien ²1982, 225-273; *c*) J. ALFARO, *Fides, spes, caritas. De virtutibus theologicis*, Roma 1964.

GEORG KRAUS

VISIBILIDAD DE LA IGLESIA. → Atributos de la Iglesia, → pertenencia a la Iglesia. Por visibilidad de la Iglesia se entiende el hecho de que la Iglesia es una realidad estructurada y perceptible socialmente (lo contrario sería una Iglesia oculta e invisible).

1) En el NT se encuentran las bases para las explicaciones ulteriores, pero no hay todavía afirmaciones desarrolladas sobre la visibilidad de la Iglesia. Hay que pensar sobre todo en las imágenes que el NT —enlazando a menudo con textos del AT— aplica a la Iglesia: «pueblo de Dios» (1Pe

2,9-10), «cuerpo de Cristo» (1Cor 12; Col; Ef), «templo del Espíritu Santo» (1Cor 3,16; 6,19); cf., para otras imágenes, LG 6.

2) La historia del problema empieza con Agustín, que establece una relación entre Iglesia visible —cuerpo— y pertenencia meramente externa a la misma, e Iglesia invisible —alma— y pertenencia interna a ella («de corazón»). Tal concepción, claramente impregnada de platonismo, implicaba para muchos teólogos la idea de que era más importante pertenecer a la Iglesia invisible. Y reclamándose de hecho a esa valoración algunos individuos y grupos se distanciaron de la Iglesia visible (en la edad media los albigenses y los cátaros, en la edad moderna los jansenistas). La gran Iglesia oficial, por contraposición, destacó con tanto mayor empeño la importancia de la Iglesia visible. Y después que J. Wyclif y J. Hus jugasen la baza de la invisibilidad de la Iglesia contra sus manifestaciones externas, la cuestión se agudizó en el siglo XVI y algunos de los reformadores protestantes desarrollaron la doctrina de la Iglesia «oculta», a la que sólo pertenecen los predestinados a la salvación. Los teólogos de la contrarreforma (R. Belarmino) insisten por el contrario en la visibilidad de la Iglesia a la que el hombre se incorpora mediante la fe, el bautismo y la entrada en la comunidad visible.

3) El magisterio ha defendido resueltamente la visibilidad de la Iglesia desde la condena de Hus (Dz 631-636; DS 1205-1210) hasta el presente (por ej., Pío XII, *Mystici corporis*, 1943). El Vaticano II la deriva de su sacramentalidad (LG 3, 8; GS 40, 44).

4) Partiendo de la historia del problema, se comprende perfectamente que la visibilidad de la Iglesia represente un punto de controversia entre las diferentes confesiones, en la medida en que se entiende por la misma la estructura jerárquica y sacramental de la misma Iglesia.

5) Teniendo en consideración la categoría de lo sacramental (→ sacramento) la teología católica tendrá que mostrar cómo la visibilidad de la Iglesia es algo que forma parte esencial de su cometido y estructura espirituales, por lo que no se puede establecer una oposición entre ambos aspectos. Por otra parte, es necesario mantener la recta ordenación de ambos «aspectos» o lados de la realidad: la visibilidad de la Iglesia está al servicio de su misión espiritual.

Bibliografía. *a*) M. PRIBILLA, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, «Relig. Besinnung» 3 (1931) 65-70; *b*) U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962; E. KINDER, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, ZW 19 (1948) 559-564; *c*) H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1953; P. BRUNNER, *Von der Sichtbarkeit der Kirche*, en *Pro Ecclesia* I, Berlín 1962, 205-212.

WERNER LÖSER

VOLUNTAD DE DIOS. ▸ Amor, ▸ conocimiento divino, ▸ cristología, ▸ personas en Dios, ▸ Trinidad. Por voluntad de Dios entendemos

la autodeterminación, dada con su misma personalidad, en virtud de la cual Dios concibe y acepta su vida como amor y como el poder de su amor para llevar a término sus planes sobre las criaturas.

1) En la Biblia nos sale Dios al encuentro como alguien que quiere, toda vez que aparece como el actuante en la historia. Cual rasgo fundamental de esa actuación aparece el amor, que es Dios y que él realiza en todas las cosas: en la creación, la elección y la redención. Dios puede hacer sin limitaciones todo lo que quiere (Job 42,2; Sal 115,3), porque su voluntad es la instancia suprema e inapelable (Rom 9,9-29). Y se nos aparece y muestra como un amor paternal (Mt 6,10; Jn 3,16; Rom 5,8), que alcanza su culminación en la entrega del Hijo (Rom 8,32). En los planteamientos del NT se aprecia que la voluntad de Dios se identifica con el ser divino trinitario: el Hijo aparece como portador y a la vez como cumplidor de la voluntad de Dios (Mc 3,13; Mt 11,27; Jn 5,21), y el Espíritu Santo distribuye los dones de Dios a quien él quiere (1Cor 12,11).

2) En la historia de la teología se dio una reflexión más detallada sobre la voluntad de Dios, primero bajo el aspecto cristológico, en la cuestión acerca de la voluntad de Cristo (monoteletismo: → errores cristológicos) y, segundo, en la → doctrina trinitaria. Se puso en claro que las tres divinas personas sólo tienen una voluntad, porque ésta viene dada con la esencia más íntima de Dios. La voluntad de Dios es voluntad del Padre que se da por completo, voluntad del Hijo que se debe por entero al Padre y así lo afirma, y voluntad del Espíritu que se da y entrega como plenitud del amor del Padre por medio del Hijo. En ese amor intratrinitario se funda la posibilidad y se realiza de hecho la libre voluntad de Dios hacia fuera, que sin embargo, y en tanto que un querer libre, responde de lleno a la esencia de Dios.

Esa libertad de la voluntad divina respecto de las criaturas la destaca en la edad media sobre todo Duns Escoto: en sí, Dios puede quererlo todo *(de potentia absoluta)*, pero, de hecho, se liga libremente al orden elegido una vez por él *(de potentia ordinata)*, por lo que no es un Dios caprichoso. El concepto de *potentia absoluta*, que Escoto ya encontró acuñado, no deja ciertamente de presentar problemas desde la peculiaridad trinitaria de la esencia divina. Con el nominalismo se abre paso una interpretación peligrosa de la voluntad de Dios. Para poner de relieve la soberanía de Dios algunos teólogos, como Guillermo Ockham y G. Biel, afirmaron que Dios podía *de potentia absoluta* hasta condenar a un justo y recompensar con la felicidad eterna a un pecador, sin ser por ello injusto. En semejante especulación la voluntad de Dios ya no es vista como amor, ni como vinculada al amor que es Dios.

3) En la disputa monoteletista el magisterio eclesiástico presenta como contenido de fe el que las personas divinas poseen *una sola y misma* voluntad (Dz 78, 254; DS 172, 501). El Vaticano I enseña la infinitud de la voluntad de Dios y su libertad respecto de la creación (Dz 1782s, DS 3001s).

4) En la época de la reforma protestante la cuestión de la voluntad de

Dios jugó un cierto papel a propósito de la controversia suscitada por el nominalismo.

5) La consideración de la voluntad divina no es objeto únicamente de la reflexión teológica, sino que, surgiendo de la misma, apunta sobre todo al ordenamiento de la vida de quienes creen en Dios. Su voluntad se torna en fuerza sustentadora de la fe, cuando honradamente se puede orar en el espíritu del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y a imitación suya: «¡Hágase tu voluntad!» (Mt 6,10).

Bibliografía. *a*) W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Maguncia 1982, 193-198; *b*) CTD II, 531-540; *c*) Como *a* y *b*.

WILHELM BREUNING

VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL DE DIOS. → Elección, → gracia, → historia e historicidad, → libertad, → necesidad salvífica de la Iglesia, → pecado hereditario, → predestinación, → salvación. Por tal voluntad universal y salvífica de Dios se entiende el propósito amoroso y fundamental de Dios de hacer posible la salvación a todos los hombres. En oposición al mismo están las teorías de una voluntad salvífica limitada o particular, para las cuales Dios sólo habría predestinado para la salvación a una parte de los hombres (predestinación particular).

1) En el AT tiene su fundamento lo que el NT ha revelado definitivamente en Jesucristo: Dios quiere la salvación de todos los hombres. Y aunque en el AT existe una cierta tensión con el particularismo de la alianza, es decir, con el pacto particular de Dios con su pueblo Israel, hay sin embargo referencias claras a la voluntad salvífica universal de Dios, especialmente en el libro del Génesis (pacto noáquico con toda la humanidad: Gén 9,8-17; alianza abrahámica con la promesa de bendición para todos los pueblos: Gén 18,18), en los anuncios de la salvación escatológica universal en los profetas Isaías, Jeremías y Deuteroisaías (cf., por ej., Is 24,13-16; 25,6-8; Jer 16,19-21; Is 45,20-22), en los salmos de intronización 96 y 98, que exaltan a Dios como rey salvador de todos los pueblos de la tierra.

En el NT predomina la idea de la voluntad salvífica universal de Dios (bajo los conceptos de *boule, thelema, prothesis, eudokia*). Cierto que el Jesús histórico sabe que «sólo había sido enviado a las ovejas descarriadas de la casa de Israel» (Mt 15,24); pero en sus actos de poder (Mt 8,11) y en los discursos en parábolas (Mt 13,38) muestra que Dios, el Padre de todos los hombres, está vivamente interesado en la salvación de todos ellos. En la predicación apostólica postpascual se le proclama a Jesús como el Cristo que, según el plan salvífico de Dios, comunica con su muerte y resurrección la salvación a todos los hombres. Tanto los Evangelios sinópticos (palabras del cáliz: Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20) como la literatura epistolar (por ej., Rom 5,8; 1Cor 15,3; 2Cor 5,15; 1Tim 2,6; 1Jn 2,2) destacan con las fórmu-

las vicarias («por») que Jesús murió en la cruz para la salvación de todos los hombres. La idea de la voluntad salvífica universal de Dios la resume en forma ceñida 1Tim 2,4-6. Del conocimiento de que Jesucristo es el mediador universal de la salvación, en la visión de los apóstoles síguese una misión universal para la comunidad de Jesucristo, para la Iglesia; es la idea que expresa el encargo de misionar sin límites (Mt 28,19; Mc 16,15).

2) En la historia de la teología la voluntad salvífica universal de Dios queda una y otra vez en tela de juicio por las teorías particularistas acerca de la salvación; es decir, por las diferentes formas de un predestinacionismo particular. Pero esa voluntad de Dios de salvarlos a todos es un elemento básico y firme para los padres griegos y latinos de la Iglesia. En Occidente aparece un cierto particularismo con la doctrina del pecado original y de la predestinación en los últimos años de Agustín († 430): por el pecado de origen toda la humanidad es una masa de condenación *(massa damnata)*, de la que Dios, mediante una predestinación eterna, elige a sólo unos pocos para la salvación. Por el contrario, en su escrito *La vocación de todos los pueblos* Próspero de Aquitania († ha. 455) hace hincapié en la voluntad salvífica universal de Dios. El monje sajón Godescalco († 869) defiende una doble predestinación y por tanto la idea particularista de que Jesucristo no murió por todos los hombres, sino únicamente por los predestinados. La escolástica —y también sobre todo Tomás de Aquino († 1274): *Sent.* I, d. 41; 46; *S. th* I, 19— distingue una doble forma de gracia y de voluntad salvífica: es universal la gracia suficiente *(gratia sufficiens)*, y es particular la gracia eficaz *(gratia efficax)*; universal es asimismo la voluntad salvífica antecedente *(voluntas antecedens)*, siendo particular la voluntad consecuente *(voluntas consequens)*. Ya en la edad moderna, el jansenismo defiende una concepción particularista de la obra salvífica de Jesucristo (→ errores teológicos sobre la gracia).

3) Contra todas las formas de particularismo de la salvación el magisterio destaca una y otra vez (apoyándose en 1Tim 2,4) la universalidad de principio de la voluntad salvífica de Dios, que quiere sin excepción la salvación de todos los hombres, aunque de hecho no todos se salven (Dz 318, DS 623). Así, el sínodo de Quiercy (853) establece contra Godescalco que los condenados no se pierden por la voluntad de Dios, sino por su propia culpa, y que Jesucristo ha muerto por todos los hombres de todos los tiempos (Dz 318s, DS 623s). El concilio de Trento rechaza de modo tajante la restricción calvinista de la voluntad salvífica divina (Dz 816, DS 1556). Y con la misma decisión actúa el magisterio eclesiástico contra las afirmaciones particularistas de Jansenio y de Quesnel, en el sentido de que Jesucristo sólo murió por la salvación de los predestinados (Dz 1096, 1382; DS 2006, 2432). Positivamente destaca el magisterio, a partir de esa voluntad salvadora y universal de Dios, la posibilidad de que todos los hombres se salven, y ello ante todo por medio de la teoría del voto: según el concilio de Trento un no cristiano puede alcanzar la salvación mediante el voto explícito del bautismo (bautismo de deseo; Dz 796; DS 1524). Con el concepto de voto implícito de

pertenecer a la Iglesia *(votum Ecclesiae)* una circular del Santo Oficio de 1949 amplia notablemente las posibilidades de salvación para los no cristianos: quien es víctima de una ignorancia invencible de la religión verdadera, pero que vive en amor perfecto y en una fe sobrenatural, tiene un voto implícito de la Iglesia y, por ende, la posibilidad de salvarse (DS 3870, 3872). Siguiendo esa línea el Vaticano II, que se remite a la universalidad de la → conciencia otorgada por Dios, defiende de forma patente la posibilidad de salvarse de los no cristianos, y hasta de los «ateos» (LG 16).

4) Entre los reformadores, Calvino († 1564) defiende explícitamente un particularismo salvífico, pues, según su doctrina de una doble predestinación, es la voluntad eterna de Dios la que hace que sólo se salve una parte de los hombres. Contra semejante particularismo calvinista y de la antigua teología reformada, no sólo la teología católica sino también la luterana han insistido desde siempre en el universalismo de la salvación según el NT. Y en el siglo XX el particularismo reformista ha experimentado una corrección desde sus propias filas: Karl Barth defiende en su doctrina de la elección por gracia un universalismo salvífico ilimitado, mientras que Emil Brunner acentúa la voluntad amorosa de Dios, que en Jesucristo elige a todos los hombres. En el campo católico ha sido Karl Rahner el que con su famosa teoría del cristiano anónimo reforzó enormemente la idea de la voluntad salvífica universal de Dios, y el Vaticano II a partir de esa voluntad ha formulado claramente la posibilidad de que se salven también los no cristianos. En la medida en que al presente también prevalece en la teología reformada el universalismo bíblico de la salvación, existe de hecho un consenso ecuménico sobre la voluntad salvífica de Dios de que se salven todos.

5) El concepto de la voluntad salvífica universal muestra la gracia divina como una benevolencia de Dios que, sin excepción, apunta a todos los hombres. Y en concreto contiene un plan salvífico universal, que se manifiesta en una acción histórica de Dios para la salvación de todos los hombres. Esa historia salvífica, tal como aparece de manera extraordinaria en la acción salvadora divina del AT y del NT, tiene como meta el hacer posible la salud para todos los hombres. Consta así que cada individuo está llamado a la salvación en Jesucristo. Y cada cristiano tiene en la confianza de la obra salvadora de Jesucristo la certeza de la esperanza de que obtendrá la salvación. La comunidad de los cristianos, es decir la Iglesia, tiene el cometido de anunciar y transmitir la obra salvífica de Jesucristo a todos los hombres.

Esa concepción bíblica originaria de la voluntad salvífica universal de Dios excluye dos teorías posteriores: la predestinación de los individuos a la condenación eterna establecida desde la eternidad, así como la → apocatástasis o salvación fáctica en el juicio final. Por lo demás, la cuestión suscita un primero y grave problema: ¿Cómo es posible que los hombres particulares marren la salvación, si Dios quiere la salud de todos los hombres? Para solucionar este problema hay que tener en cuenta la dialéctica entre el amor de Dios y la → libertad del hombre: la voluntad salvífica universal es una oferta de salvación a la libertad de los individuos; esa voluntad universal

salvífica no es una causalidad automática, ni actúa tampoco como una causalidad universal y necesaria; la voluntad amorosa y personal de Dios tiene en cuenta la libertad de la persona humana, quiere ganarse el amor del hombre, pero no fuerza a nadie a la salvación. Hay, pues, que distinguir entre la *voluntad salvífica objetiva* de Dios, que cuenta para cada hombre, y la *aceptación subjetiva de la salvación*, que cada hombre puede rechazar.

Una segunda cuestión es la de cómo puede conciliarse el axioma de la voluntad salvífica universal de Dios con el axioma tradicional católico de que fuera de la Iglesia (católica) no hay salvación (Dz 430, 468, 714; DS 802, 870, 1351). En concreto: ¿existe una posibilidad de salvación para los no católicos y especialmente para los no cristianos? La interpretación exclusivista de que fuera de la Iglesia todos los hombres incurren en la condenación la ha rechazado el magisterio oficial con las afirmaciones de que también fuera de la Iglesia hay gracia (Dz 1369, DS 2429), de que hay salvación eterna para los no cristianos que están en una ignorancia invencible *(ignorantia invincibilis)* de la religión verdadera (Dz 1677; DS 2866, 3870); el que los no cristianos tengan positivamente la posibilidad de salvarse se apoya en el deseo implícito de su → pertenencia a la Iglesia, deseo que ha de manifestarse en la fe y en el amor (DS 3870, 3872); todos los hombres que buscan a Dios y viven según su conciencia pueden obtener la salvación (Vaticano II, LG 16). Se mantiene así únicamente la interpretación inclusiva del axioma eclesiológico y, desde luego, en forma óptima con la formulación positiva y abierta de *per Ecclesiam salus*, por la Iglesia la salvación. De acuerdo con todo esto hay que decir en sentido estricto que dentro de la Iglesia existe una certeza firme de salvación, y en sentido amplio tiene validez el principio de que la Iglesia tiene el encargo universal de llevar a cabo un servicio salvífico en favor de todos los hombres. De ese modo la Iglesia tiene una importancia singular y única en la transmisión de la salvación, a la vez que permanece abierta para los no cristianos la posibilidad de salvarse.

Bibliografía. *b*) P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im AT*, Berlin 1964; K. BARTH, KD II/2, Zurich [4]1959, 1-563; E. BRUNNER, *Dogmatik* I, Zurich [3]1960, 307-359; Y. CONGAR, *Ausser der Kirche kein Heil*, Essen 1961; H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln 1965; ídem, *La Iglesia*, Herder, Barcelona [5]1984; K. RAHNER, *Historia del mundo e historia de la salvación*, en *Escritos* V, 115-134; ídem, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos* V, 135-156; ídem, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos* VI, 535-544; ídem, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, en *Schriften* IX, 498-515; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; *c*) F.J. COUTO, *Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes*, Paderborn 1973; J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Friburgo de Brisg. 1967; E. KLINGER (dir.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Friburgo de Brisg. 1976; G. KRAUS, *Vorherbestimmung*, Friburgo de Brisg. 1977.

GEORG KRAUS

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo, P. 188 466s 680
Abramowski, L. 198
Abu Qurra 409
Adam, A. 323
Adam, K. 165 225
Adriano I 130
Adriano II 130
Agatón 130
Agrícola 398
Agustín 42 48 70 87 97 107 110 112 120 133 141s 151 159 181 203 208 212 224 233 248s 254 263 265s 268 287 308 317 325 352 359 367 369 392 397 401 405 415s 420 424 431s 437 442 446 448 462 473-476 489 496 499 502 510 517 523s 533 540s 548s 560 569s 571s 575 584 589 593 599 605 630 637 641 650 652s 655 672 675 679 692 696 737 744 752 755 758
Ahlbrecht, A. 134 369 484
Aiello, A.G. 218
Alberigo, G. 121
Albert, H. 675 691
Alberto Magno 71 284 293 680
Alcuino 680
Aldama, I.A. 559
Alejandro III 130 246 467
Alejandro de Hales 296 680 692 705
Alejandro de Jerusalen 701
Alfaro, J. 408 454 488 520 754
Algermissen, K. 134
Altendorf, H.D. 144
Althaus, P. 62 71 232 483 624 687
Altmann, P. 760
Altner, G. 160 227s 603
Amberg, E.-H. 238
Ambrosio, san 89 111 181 263 359 369 424 523 679
Ambrosio, Catarino 681
Amougou-Atangana, J. 140
Anaxágoras 102 149
Anaxímenes 149
Andresen, C. 215 323
Anselmo de Canterbury 41 51 116 159 162 164 290 364 440 473s 476 572s 584 665 680 703-706
Anselmo de Laón 680
Antíoco IV Epífanes 55
Apolinar de Laodicea 168 244
Aristarco de Samos 149
Arístides 678
Aristóteles 102 142 149 168 240 367 557 631 675 680
Arx, W. de 730
Arrio de Alejandría 130 167 211 245 251 406 437 462
Asterio Sofistes 611
Atanasio 70 94 211 308 406 437 462 473 476 583 679
Atenágoras I 406 471 678
Aubert, R. 722
Auer, A. 227s
Auer, J. 199 247 258 302 394 539s 550
Aufderbeck, H. 278
Augustinus Triumphus 225
Aulen, G. 473 476

Austin, W.L. 511
Avicena 573
Aymans, W. 182 657

Bachl, G. 258 297
Bacht, H. 226 238
Balthasar, H.U. von 85 102 105 112 114 117 126 158 195s 200 279 297 463 469 518 553 558 584 586 600 602 609 612s 619 645 649 682 690 705s 737 741
Báñez, D. 370 658
Baraúna, G. 460 564 575
Barbel, J. 323
Barth, K. 44ss 51 57 62s 71s 91 125 128 158s 162 195 198 223 234s 237 246 277 291 311 318 326 368 395 399 401 403 407s 447 455 468ss 483 488 534 541 549s 552s 570 584 595 600s 608 612s 620 637 673 684 686s 690s 694 697 736 760
Barth, M. 91
Barthmann, B. 226 693
Basilio Magno 112 185 211 227 240 263 281 359 679 718
Basly, D. de 467
Bauer, G. 128 305
Bauer, W. 181
Baumbach, G. 417
Baumgarten, S.J. 682
Baumgartner, J. 88 629
Baur, F.C. 323 474 590 637 684
Bautain, L.E.M. 297 619
Bayo, M. 249 255 483 489s 500
Beck, H. 145
Becken, H.J. 239
Beda el Venerable 325 680
Beer, Th. 445
Behler, W. 40 199
Behm, H. 625
Behm, J. 286
Beinert, W. 61 76 102 111 153 169s 192 222 239 256 336 339 343 350 353 366 423 425 430 472 484 486 556 559 569 572 586 643 647 651 685 695 699 743 751
Békés, G. 136
Bellarmino, R. 507 542 659 681 693 755
Ben-Chorin, Schalom 389
Benedicto XII 110 256
Benedicto XIV 658
Benedicto XV 456
Bengel, J.A. 638
Berdiaiev, N. 673
Berengario de Tours 272s 555
Berger, K. 640 712
Bernard, Ch. 262
Bernardo de Claraval 48 162 517 680
Bernet, W. 505
Bernhard, K.H. 465
Berning, V. 328
Bertrand, G.M. 363
Bertrangs, A.A. 673
Bérulle, P. 162 463
Besutti, G. 77 219 366 423
Bettencourt, E. 100
Betti, E. 320
Betz, J. 106 219 512
Beumer, J. 224 226 543
Beutler, J. 709
Beyerlin, W. 465
Beyschlag, K. 323
Biel, G. 393 405 680 756
Billerbeck, P. 222
Billicsich, F. 420
Billot, L. 238 438 559
Billuart, Ch.R. 681
Biser, E. 165 481 484
Bitter, G. 60
Blank, J. 165 546 586
Bläser, P. 64 451
Blattner, J. 717
Bloch, E. 126 206 304
Blondel, A. 290 584 619 681
Blühdorn, J. 129
Blum, G.G. 64
Böckle, F. 80
Boecio 266 535 679
Boeckler, R. 132
Boehme, J. 479
Boff, L. 165 302 316 518 589 690
Bogensberger, H. 297
Böhnke, M. 196 207 283 731
Bonald, L. de 722
Bondi, H. 707
Bonhoeffer, D. 595 600 686s
Bonnetty, A. 290 619 722
Bornkamm, G. 166 663 673
Boros, L. 484 305 578

Bosshard, S.N. 708
Bossuet, J. B. 570
Bouillard, H. 681
Bousset, W. 712
Bouyer, L. 112 165 407s
Brandenburg, A. 614
Brandenburger, E. 561
Bratsiotis, P. 693
Braun, H. 166 467 552
Bray, G. 303
Breuning, W. 47 128 258 269 283 369 434 470 484 669
Broglie, L.V. de 427
Bron, B. 448
Brosseder, J. 82
Brown, R.E. 278 514
Brox, N. 625 709
Brugger, W. 145
Brunner, A. 518
Brunner, E. 57 62 158 205 237 311 439 488 600s 684 694 697 759s
Brunner, P. 499 755
Bruno, G. 345 478
Buber, M. 188 318 538
Büchel, W. 428
Büchner, G. 78
Buda 420
Buenaventura 66 74s 208 213 284 290 308 373 407 454 477 502 519 551 675 680 705
Bulgakov, S. 673
Bultmann, R. 54 57 125 166 291 318 326 377s 467s 552 608 621 637 684 712
Buri, F. 57 467
Bussmann, C. 591

Cabié, R. 635
Galixt, G. 383 471 682 691
Calixto II 130
Calov, A. 255 682
Calvino, J. 44 54 85 107 122 143 208 223 234 237 246 269 306 311 393 398 401 438 447 455 488 508 533 549 553 570 584 593 600 663 681 686 690 697 759
Campenhausen, H. von 82
Cano, M. 241 650 681
Carlomagno 302 593
Carpov, J. 682
Casel, O. 695
Casper, B. 396
Cayetano de Vio, Th. 405 419 584 681
Celestino I 130
Celestio 247
Cerfaux, L. 625
Cerinto 245
Cicerón 572
Cirilo de Alejandría 112 169 244 406 437 462 473 679 689 734
Cirilo de Jerusalén 272 634 679 752
Cirilo Lukaris 94 242 410 685
Cipriano 473 492s 523 576 583 646
Clemente V 131
Clemente XI 250
Clemente de Alejandría 62 116 142 232 240 306 367 397 406 473 551 570 576 641 679 744 752
Clemente de Roma 142 151
Coccejus, J. 44 326
Congar, Y. 65 79 102 118 224 228 238 265 493 546 600 649 682 724 733 760
Constantino el Grande 177 349 661
Contarini, A. 681
Conzelmann, H. 712
Conzemius, V. 115
Coornhert, D.V. 179
Copérnico, N. 149 293 345
Corecco, E. 182
Courth, F. 61 76s 170 215 297 423 426 751
Couto, F.J. 760
Cullmann, O. 125 165 368s 483 558 601 712 715
Cushing, R. 89

Chagall, M. 389
Chardon, L. 517
Chemnitz, M. 682
Cherbury, H. de 179 682
Chomjakow, A.S. 580 685

Daecke, S.M. 709
Dahl, N.A. 575
Daley, B. 439 476
Damaso I 130 407 689
Danielou, J. 584 681
Dantine, W. 79 165
Darlapp, A. 558
Darwin, Ch. 152 155 293 672 706 708

Daub, K. 683
Dautzenberg, G. 486 553
De Fiores, St. 76 218 262 366 425 441 751
Decencio de Gubbio 727
Deissler, A. 46 564
Dembowski, H. 165 247
Demócrito 149
Descartes, R. 46 147 179 345
Dessauer, F. 295
Dexinger, F. 128 269
Diderot, D. 618
Dídimo el Ciego 62
Diekamp, F. 226
Dieringer, F.X. 112
Dilthey, W. 318
Diodoro de Tarso 62
Dionisio, papa 244 407
Dionisio Areopagita 380
Dionisio el Exiguo 324s
Dioscuro de Alejandría 244
Dolch, H. 103 427
Dombois, H. 381
Dorsche, J.G. 471
Dositeo de Jerusalén 242 410 685
Drewermann, E. 148 318 526
Drews, A. 479
Drey, J.S. von 593 619 623 681 722
Driesch, H. 240
Dulles, A. 622
Dumont, C. 115
Duns Escoto, J. 71 147 159 308 364 392 468 548 680
Durando de San Porciano 67 405 615

Ebeling, G. 128 152s 157s 196 318 321 395 407s 455 463 467 479 585 608 612s 643 684 691 694 737
Ebner, F. 188 538
Eckart, Maestro 503
Efrén 679
Egenter, R. 105
Ehrlich, E.L. 189
Eicher, P. 60 622
Eid, V. 436
Eigen, M. 83 427 706s
Einstein, A. 266 345 426s
Eisler, R. 378
Elert, W. 71 399 403 483
Eliade, M. 149 465
Elipando de Toledo 245
Elizondo, V. 177
Ellinger, K. 186
Emeis, D. 463s
Empédocles 149
Engel, P. 472
Enrique de Gante 718
Epicuro 142 672
Erasmo de Rotterdam 584
Erb, J. 647
Ernst, J. 278 715
Escoto Eriúgena véase Duns Escoto
Esser, A. 68
Eugenikos de Éfeso 242
Eugenio IV 131
Eunomio 212 437
Eusebio de Cesarea 406 437 611 701
Eutiques 169 244 734
Evagrio Póntico 48
Ewald, E. 295
Exeler, A. 575

Fagerberg, H. 625
Febadio de Agen 111
Feckes, C. 559
Feifel, E. 137 532
Feiner, J. 271 693 741
Félix de Urgel 245
Feneberg, R. 114 379
Feneberg, W. 114 380
Fénelon, F. 503
Feuerbach, L. 641 683
Fichte, J.G. 478
Figura, M. 493
Filareto de Moscú 685
Filón de Alejandría 223 367 370
Filoxeno de Mabbug 688
Findeis, H.J. 586
Finkenzeller, J. 137 222 258 356 594
Fischer, K. 459
Fitzmyer, J.H. 379
Flaviano de Constantinopla 244 734
Flavio Josefo 93 370
Flacius, M. 318
Fleischhack, E. 578
Florovski, J. 685
Flusser, D. 389
Focio de Constantinopla 115 242 302

Foerster, W. 181
Fohrer, G. 640
Forster, K. 389
Forte, B. 112 114 165 464 737 741
Fotino 245
Fraine, J. de 524
Frank, F.H.R. 237 246 690
Franke, A.H. 682
Frankl, V.E. 673
Fransen, P. 121
Franzelin, J.B. 238 370 681
Franzen, A. 123
Fresnel, A.J. 427
Freud, S. 641
Friedli, R. 457
Friedrich, G. 518
Fries, H. 117 173 292 383 702
Frohschammer, J. 619
Fuchs, E. 318
Fulgencio de Ruspe 162
Furger, F. 470
Füssel, K. 746

Gadamer, H.G. 318 348
Galilei, G. 149 293s 345
Galot, J. 77 353 366 442 751
Galtier, P. 112
Galura, B. 454
Ganoczy, A. 83 89 98 153 158 181 222 227s 371 489 497 510 524 532 633 663 687s 699
Gardeil, A. 681
Gassendi, P. 293
Gassmann, G. 342 358 499
Geffré, C. 717
Geiselmann, J.R. 165s 624
Gelasio I 112
Gennadios Scholarios 242
Gensichen, H.W. 457
Gent, W. 267
Gerber, U. 470
Gerhard, J. 269 682 693
Gerhoch de Reichersberg 55
Gerken, A. 275 408 553 556
Gerosa, L. 283
Gerson, J. 405
Gertler, Th. 464 741
Gertz, B. 53
Gesche, A. 613
Gess, W.F. 237 246 690
Geyer, B. 706
Gierens, M. 226
Gilberto Porretano 680
Gill, J. 303
Gioberti, V. 502
Girard, R. 584
Glazik, J. 457
Glöckner, R. 448
Gloege, G. 54 181
Gnilka, J. 165 421 518
Godelasco 548 758
Goethe, J.W. 343
Goffi, T. 262
Gogarten, F. 395 602 684 686
Goppelt, L. 56 260 594 715
Gregorio I Magno 54 112s 369 679 752
Gregorio X 131
Gregorio XIII 182
Gregorio de Nacianzo 62 211 335 466 679
Gregorio de Nisa 62 111 211 308 437 473 599 679 689
Gregorio de Valencia 681
Gregorio Palamas 684
Greschat, H.J. 486
Greshake, G. 47 232 250 260 269 316 369 404 451 476 484 509s 557 584 586 588 616 627 643 668 706
Grillmeier, A. 73 85 165 198 238 247 323 336 408 437 439 462ss 469s 541 581 735 737 740s
Gronau, K. 673
Grosche, R. 228
Grotius, H. 202 682
Guardini, R. 166 262 285 377 463 619 681
Gucht, R. van der 210
Guillermo de Melitona 693
Guillermo de Ockham 392 548 680 756
Guillermo de Ware 364
Guillet, J. 297
Gummersbach, J. 226 693
Gunkel, H. 39 684
Günther, A. 619
Gutiérrez, G. 643
Gutwenger, E. 114

Haag, H. 186

Haeckel, E. 708
Haecker, Th. 43
Haendler, K. 403
Hägglund, B. 323 685
Hahn, A. 175
Hahn, F. 64 379 715
Halder, A. 538
Halkenhäuser, J. 478
Halleux, A. de 198
Hammans, H. 280
Hammer, F. 705s
Hardt, M. 557
Häring, B. 647
Häring, N.M. 98
Harless, A. 683
Harnack, A. von 323 378 517 552 684
Hartmann, S.S. 451
Harvey, W. 692
Hasenhüttl, G. 100
Haubst, R. 706
Hauschild, W.-D. 323
Hauser, L. 177
Heckmann, O. 150
Hecker, K. 321
Hedinger, M. 643
Hegel, G.W.F. 39s 152 198 290 325 416 479 672 683 687
Heidegger, M. 40 103 318 346 419
Heidelmeyer, W. 184
Heiler, F. 505
Heinrichs, J. 188 192
Heinz, H. 66 196 207 283 731
Heisenberg, W. 180 295 346 427s
Heislbetz, J. 760
Hemmerle, K. 415
Hengel, M. 518
Hengstenberg, H.-E. 241 709
Hengstenberg, J. 158
Heppe, H. 534
Heraclito 149
Herborn, N. 78
Hermas 157 734
Heródoto 570
Herrmann, W. 684
Hilario de Poitiers 70 112 263 473 551 679 734
Hildbrand, K. 673
Hildegarda de Bingen 162
Hincmaro de Reims 548
Hintzen, G. 556
Hipólito de Roma 187 407 450 498 507 551 611 679 734
Hirscher, J.B. 593
Hödl, L. 649
Hoffmann, N. 586
Hoffmann, P. 260 269 369 609 613 616 748
Hofmann, J.C.K. 246 683
Holböck, F. 460
Holden, H. 370
Holtzmann, H.J. 684
Hollaz, D. 682
Hollenweger, W.J. 597
Hollerbach, A. 521
Hommel, H. 143
Honorio de Autun 462
Hormisdas 112
Hosius, S. 78
Hossfeld, F.-L. 731
Hotz, R. 633
Hötzel, N. 624 722
Hoyle, F. 150
Huber, C. 408
Hubert, H. 92
Hufnagel, A. 706
Hugo de S. Víctor 35 680
Hünermann, P. 586 737 741
Hus, J. 56 131 355 596 718 755
Husserl, E. 346
Hutter, L. 682

Ignacio de Antioquía 101 123 170 187 197 219 244 306 406 450 458 498 507 551 611 688 734 739 749
Ignacio de Loyola 162 306 349 463 517
Illies, J. 295
Imhof, P. 430
Imschoot, P. van 39
Inocencio I 94 727s
Inocencio II 89 104 130
Inocencio III 89 130 421
Inocencio IV 131 256
Inocencio X 249
Ireneo de Lyón 39 63 65 69 142 151 161 167 170 197 223 240s 245 308 316 351 363 367 382 397 473 513 569 583 599 615 663 665 679 692
Isidoro de Sevilla 679 701

Jacobi, F.H. 298
Jacobo de Viterbo 225
Jaeger, L. 64
Jammer, M. 267
Janowski, B. 586
Jansenio, C. 249s 548 758
Janssens, J. 262
Jantsch, E. 707 709
Jedin, H. 132
Jelich, G. 478
Jerónimo 62 359 391 454 498 650 679
Joaquín de Fiore 55 161 213 254 449 544 593 596
Joest, W. 71 73 243 403 694
Jonas, H. 421
Jordan, P. 295
Jorissen, J. 730
Jossua, J.-P. 717
Journet, Ch. 420
Juan II 689
Juan XXII 56 110
Juan XXIII 131 182s 580
Juan Casiano 248 281 636
Juan Crisóstomo 48 142 151 181 227 240 359 576 606 679
Juan Damasceno 197 679 691s 701 737
Juan de Antioquía 734
Juan de Ragusa 225
Juan de Torquemada 225
Juan Geómetra 424
Juan Pablo II 182 432 517 527 531 585 702
Juliano de Aeclano 249
Julio II 131
Julio III 131
Jüngel, E. 77 195s 458 460 518 633 673 687s 690
Jungmann, J.A. 124 306
Justino 170 188 223 351 367 397 406 454 551 662 678 734
Jüssen, K. 226
Justiniano 219

Kähler, M. 684
Kaiser, A. 250
Kaiser, Ph. 114 247 741
Kalogirou, J. 219
Kant, I. 41 179 198 240 416 474 572s 590 618 672 705
Kantzenbach, F.W. 472
Karpp, H. 165 247
Karrer, O. 65 317
Käsemann, E. 101 684
Kasper, W. 37 53 60 66 73 92 117 181 186 195s 207 210 238 247 265 281 288 379 408 417 434 436 438s 448 454 456 458 470 509 511s 520 541 553 557 601 609 611 613 690 695 697 737 741 746 757
Kehl, M. 258 292 463
Keller, A. 711
Keller, M. 649
Kelly, J.N.D. 136 238
Kepler, J. 149 293 345
Kern, W. 40 46 158 163 243 371 414 493 571 574 595 622 673 697
Kertelge, K. 40 181 379 448 476 518 590
Kessler, H. 474 476 589s 606 609 613 643 705s
Kienzler, K. 117 706
Kierkegaard, S. 178 291 326 544 683
Kiessig, M. 82
Kindler, E. 403 755
Kitamori, K. 690
Klaes, N. 602
Klappert, B. 403 470
Klauck, H.-J. 275 374
Klauser, Th. 430
Klausner, J. 378
Klausner, Th. 428
Klee, H. 112 405
Kleutgen F. 681
Kliefoth, Th. 683
Klinger, E. 760
Klüpfel, E. 454
Knauer, P. 546
Knoch, O. 170 448
Knoch, W. 57
Koch, C. 434 436 512 690
Koch, K. 563
Koch, T. 491
Kodalle, K.-M. 238
Kögerler, R. 297
Kohlenberger, H.K. 706
Kolakowski, L. 186
Kolping, A. 73 379 448 609
Konrad, J. 83 534

Köster, H.M. 61 77 170 425 430 441 559 743
Koster, M. 575
Krämer, P. 543
Kramer, W. 715
Kramm, Th. 457
Kranz, W. 150
Krappmann, L. 338
Kraus, G. 235 316 344 492 550 760
Kremer, J. 518 609 613
Krinetzki, L. 46
Kropotkin, P. 707
Krüger, H. 231 546
Kruse, H. 640
Kuhn, H. 408
Kuhn, J.E. 681
Kühn, U. 491
Kühne, H.J. 640
Kümmel, W.G. 380 417
Küng, H. 128 158 316 394 467 469 484 501 553 748 760
Kunz, E. 128

Laberthonnière, L. 290
Lackner, St. 709
Lactancio 391 437 448 473 551 672
Lachenschmid, R. 247
Lagrange, M.-J. 370
Lamarche, P. 408
Lamennais, H.-F.-R. de 290 619 722
Lang, B. 186
Langemeyer, B. 192 331 526
Lapide, P. 389
Laplace, P.S. 345
Latour, J. 502
Latourelle, R. 321 721
Laurentin, R. 61 277 442
Le Guillou, M.-J. 199
Leeuwen, B. van 564
Lehmann, K. 40 120 181 186 210 275 323 417 486 518 586 600s 609 633 643 657 751
Leiber, R. 217
Leibniz, G.W. 570 672
Lell, J. 528
Lengsfeld, P. 581
Lenormant, F. 370
León I Magno 70 112 130 185 244 407 437 458 551 679 734
León II 130
León IX 255 615
León X 131
León XIII 99 183 263 362 370 377 432 637 732
Leoncio de Bizancio 197
Leroy, H. 380
Lessing, G.E. 179 618 637
Lessius, L. 370
Leucipo de Mileto 149
Lévinas, E. 192 601
Liébart, F. 408
Lieben, F. 428
Liebner, K.Th. 690
Liedke, G. 228
Lienhard, M. 165 247
Lies, L. 219
Lietzmann, E. 62
Limbeck, M. 97 186 371
Lindeskog, G. 153
Lipsius, R.A. 297
Löfgren, D. 143 687
Lohaus, G. 336 464
Löhe, W. 683
Lohfink, G. 73 260 269 369 484 616
Lohfink, N. 155 227
Löhrer, M. 141 235 495 550 568 629 693
Loofs, F. 323
Lorenz, B. 430
Lorenz, K. 416s 672
Loretz, O. 465
Löser, W. 65 102 163 231 323 340 342 463 553 733
Lossky, V. 408
Lotz, J.B. 78 484
Löwith, K. 558
Lubac, H. de 65 121 136 162 172 279 340 343 460 490s 494 546 600 681 755
Lúcido 548
Ludolfo de Sajonia 377
Lutero, M. 51 54 56 94 107 116 122 137 143 146 155 157 178 183 190 203 207s 220 234 237 246 287 294 310s 329 350 352 355 365 382 393 395 398s 401 433 438 443 447 473-476 480 488-491 500 508 517 523s 528 533 549 555s 584 593 600 620 628 638 642 644 646 673 676 681 686 689 697 702 705 719 729 742 752s

Lutz Buchmann, M. 323

Maas, W. 85
Maier, H. 521
Maier, J. 389
Maistre, J.-M. de 722
Malebranche, N. de 502
Malmberg, F. 199 225
Mani (Manes) 420
Mann, U. 447s
Manoir, H. du 426
Manser, J. 484
Marcelo de Ancira 70 406
Marción 94 223s 245 388 397 401
Marheineke, Ph. 683
Marín-Solá, F. 279
Marlé, R. 321
Martelet, F. 584
Martimort, A.-G. 635
Martín I 735
Martin-Palma, J. 210
Marx, K. 416 479 641
Mastrius, B. 659
Matthiae, K. 40 379
Maurer, C. 115
Màximo el Confesor 112 197 407 474 476 517 679 735s 738
Meinhold, P. 218
Meissner, B. 163
Melanchthon, Ph. 56 246 291 311 398 438 447 488 496 593 676 693
Melitón de Sardes 69 197 462 611 688 734
Ménégoz, E. 297
Mensching, G. 224
Meo, S. 76 425 430 441 751
Merklein, H. 380 553 594
Mertens, H.A. 640
Metodio 185
Mette, N. 575
Metz, J.B. 57 127s 304s 350 476 478 590 602s 661 682 687s
Metzger, M.J. 228
Meurers, J. 150
Meyendorff, J. 685 693
Meyer, H. 136 189 358
Meyer, H.B. 730
Michaelis, W. 62
Miethke, J. 82
Mildenberger, F. 64s 613 691
Miller, G. 60
Minz, K.H. 196
Mischo, J. 181
Modalsli, O. 501
Möhler, J.A. 231 619 623 681
Moingt, J. 538
Molina, L. de 658
Molinari, P. 647
Molinos, M. 503
Molinski, W. 82
Moltmann, J. 43 126 152s 195 227s 304 468 584 590 600 673 684 687s 690
Möller, J. 330
Monden, L. 448
Monod, J. 82s 709
Montcheuil, Y. 600
Moretti, R. 363
Mörsdorf, K. 381 499
Moser, M. 427
Mostert, W. 238
Mühlen, H. 40 210 263 265 546 597
Müller, A. 241 353 425 441s 559 743
Müller, A.M.K. 145 267 295 489
Müller, C. 120
Müller, G. 394
Müller, G.L. 86 647 744
Müller, H. 283 343 499
Müller, M. 538
Müller, P.-G. 114 380 741
Müller-Freinfels, R. 83
Müller-Römheld, W. 231
Müntzer, Th. 544
Muschalek, G. 492
Mussner, F. 378 389 569 730 748

Nellesen, E. 278
Nerón 55
Nestorio de Constantinopla 130 169 245 734
Neuenzeit, P. 328
Neufeld, K.H. 518
Neumann, J. 499
Neuner, P. 231 286
Newman, J.H. 128 279 290 446 573 619 650 681
Newton, I. 179 293 345
Nicolas de Cusa 41 71 266 296 345 459 565

Niemann, F.J. 243 371
Niermann, E. 625 627
Nietzsche, F. 641
Nocke, F.J. 258
Noeto de Esmirna 245 251
Noris, E. 659
Nötscher, F. 224
Novaciano 407
Nussbaum, O. 124

O'Collins, G. 321 721
O'Connor, E.D. 597
Oeing-Hanhoff, L. 546
Oelmüller, W. 80 417
Ogiermann, H. 103
Ohlig, K.H. 97 476
Olivi, P.J. 409
Opfermann, B. 123
Orígenes 62 90 157 161s 164 167 185 253 306 317 359 364 367 406 442 458 462 466 473 492 517 551 576 593 615s 636 641 646 679 689 692
Otón de Freising 325
Ott, L. 226 534 693
Otto, R. 285s 619
Overhage, P. 156 333 428

Pablo III 131
Pablo V 658
Pablo VI 131 135 139 273 355 471 555 728 743
Pablo de Samosata 167 245 580
Palacio, C. 297
Pannenberg, W. 37 59s 114 145 152s 160 165 237 266s 275 295 297 326 368 439 455 467s 489 494 518 579 584 600 608 612s 621 633 687s 697 736
Panteno 701
Parente, P. 112
Pascal, B. 201 206 293 446
Pascasio Radberto 74
Pedro Auréolo 203
Pedro Crisólogo 454
Pedro de Bruys 420
Pedro de Poitiers 283
Pedro Lombardo 162 205 208 246 392 462 680 692 752
Pedro Mogilas 242 410 685
Pelagio 247 397 489s
Peperzak, A.Th. 643
Perlitt, L. 46
Perrone, G. 681
Pesch, O.H. 49 59s 160 250 316 394 403 445 501 528 586
Pesch, R. 106 278 377 379s 514 609 751
Petau, D. (Petavio) 263 322s 681
Peters, A. 250 316 394 445 501
Peterson, E. 709
Petri, H. 61 77 170 353 366 423 425 430 743 751
Petuchowski, J.J. 389
Pfammater, J. 379 470
Pfürtner, St. 108
Philipp, W. 143 180 489
Philips, G. 454
Pieper, J. 175
Pío IV 131
Pío V 249 255 490
Pío VI 255 405 407
Pío IX 78 131 179 216 365
Pío X 57 377
Pío XI 183 228 432 585
Pío XII 75 99 123 171 183 187 216s 225 263 273 332 362 370 377 460 467 480 490 508 542 585 600 637 705 707 755
Plácido Nigido 424
Planck, M. 345
Plank, P. 751
Plathow, M. 601
Platón 102 149 223 367 426 573 672 675
Plöger, J.G. 188
Plotino 133
Pohl, A. 150
Pohl, J. 693
Pohle, J. 226 559
Pöhlmann, H.G. 394 445 501
Policarpo de Esmirna 70 701
Popper, K. 675
Portmann, A. 708
Pottmeyer, H.J. 243 574 595 622 697 722
Práxeas 245 251
Pribilla, M. 755
Prigogine, I. 707
Probst, M. 730
Proclo 244
Pröpper, Th. 590 643
Próspero de Aquitania 758

Przywara, E. 51 163 199 697
Pseudo-Agustín 74
Pseudo-Atanasio 611
Pseudo-Dionisio Areopagita 51 54 495 675 679
Ptolomeo 149
Pufendorf, S. 682

Quesnel, P. 249s 500 548 758

Rad, G. von 152 155 158 465 563 663
Rade, M. 625
Raffelt, A. 262
Rahner, K. 36 39 51 57 59 61 77 90 96s 112 114 118 123s 127 132 134 146 158ss 162 238 251 262 280 286 297s 304 306 312 317 333 336 340 355 358 363 365s 370s 373 408 425 428 439 441 458s 463 466s 478 480 484 490 493s 499 502 505 511 520s 524 528 538 540s 543 545s 559 563s 569 573 575 578 584 586 600s 619 624 632s 645 649 669 682 686 688 699 721 724 759s
Raiser, K. 338
Ranft, J. 226
Ratschow, C.H. 73 100 222 438s 505 612s 694
Ratzinger, J. 68 105s 114 118 172 186 196 218 226 258 275 340 342 447 494 509s 543 557 575 591 600s 624 627 669 702 705 721 737s 741 760
Reatz, A. 166
Reckens, H. 569
Regli, S. 635
Reimarus, H.S. 179 377 637 682
Reinhardt, K. 470
Reinhart, L.F. 691
Reinisch, L. 721
Reisinger, F. 484
Rengstorf, K.H. 200
Ricardo de San Víctor 213 468 519 680
Ricoeur, P. 417
Richter, G. 340
Richter, K. 730
Ridder, C.A. de 442
Riedl, J. 278
Riedlinger, H. 114 336 751
Ristow, H. 40 379
Ritschl, A. 684 705
Ritter, A.M. 215
Roloff, J. 56 64 260 715
Roques, R. 381
Rordorf, L. 721
Roschini, G. 426 559 744
Rosenzweig, F. 188
Rössler, D. 61
Rousselot, P. 681
Rovira, G. 61 366
Rudolph, K. 224
Ruf, A.K. 82
Ruperto de Deutz 55 325 463 680

Sabatier, A. 298
Sabelio 244 251
Sadolet, J. 681
Salmann, E. 601
Salmerón, A. 584
Sandaeus, M. 284
Sartor, D. 75 430
Sartory, Th. 460
Sartre, J.-P. 346
Sauer, J. 73
Sauter, G. 128 173 192 305 695
Scannone, J.C. 590
Schadel, E. 196
Schaeffer, R. 321 586
Schaller, H. 505
Scharbert, J. 46 524
Scheeben, M.J. 382 454 619 650 681 693
Scheffczyk, L. 40 54 61 152 158 215 218 233 297 323 396 407s 462s 476 524 571 590 601 609 613 643 663 741 751
Schelkle, K.H. 56 200 260 484 594
Schell, H. 62 112 166 405 681
Schelling, F.W.J. 478 672
Scheuner, D. 693
Schierse, F.J. 165 247 378s 609 613
Schiffers, N. 590
Schilson, A. 470 553 571 613 633 656 696
Schillebeeckx, E. 90 165 238s 318 379 451 467 469 556 609 613 682
Schilling, H. 232
Schipperges, H. 239
Schlatter, A. 684
Schleiermacher, F. 57 59 62 255 285 291 297 318 377 447 474 476 590 618 683 694 705

Schlette, H.R. 41 328
Schlier, H. 54 73 86 172 389 451 499 501 627 645 732s 740
Schlink, E. 71 73 608s 612s 691
Schmaus, M. 73 76 215 226 271 302 306 316 323 366 353 394 425 499 514 534 609 693 754
Schmemann, A. 685
Schmid, J. 228
Schmied, A. 297
Schmitt, F.S. 706
Schmitz, J. 697
Schmöle, K. 86
Schnackenburg, R. 89 260 305 377 408 516 524 594
Schneider, A. 721
Schneider, G. 423 518 553
Schneider, Th. 37 88 92 137 140 275 284 374 376 434 495 497 510 532 540 556 633 656 730s
Scholz, W. von 83
Schöndorfer, U. 428
Schoonenberg, P. 247 303 467 469
Schopenhauer, A. 673
Schöpf, A. 103
Schott, A. 503
Schrader, C. 681
Schramm, D. 454
Schröger, F. 625
Schultes, R.M. 279
Schumacher, J. 61
Schürmann, H. 73 106 277s 377 379s 386 516 518 591 600s
Schuster, H. 281 414
Schütte, H. 669
Schütte, J. 457
Schütz, Chr. 546 569
Schwager, R. 476 584 586
Schwaiger, G. 514
Schwan, A. 539
Schwane, J. 323
Schwarzwäller, K. 550
Schweitzer, A. 124 377ss 637 684
Schweizer, E. 265 278
Seckler, M. 243 574 590 595 622 685 697 702 721
Secondin, B. 262
Seeberg, R. 323
Seifert, J. 47
Semler, J.S. 637 682
Semmelroth, O. 219 340 511 559 575
Serapión de Thmuis 576 726
Sergio I de Constantinopla 244
Serra, A. 76 366 430 751
Severo de Antioquía 689
Seybold, M. 61 323
Siewerth, G. 40 199
Silvestre I 130
Simeón el Nuevo Teólogo 684
Simon, R. 637
Simonis, W. 594
Simons, E. 321 538
Skirbekk, G. 746
Slenczka, R. 379
Sobrino, J. 297 476 589s
Söhngen, G. 51 403 681 697
Söll, G. 76 219 353 366 423 430
Sölle, D. 552 600 602 673
Sonnemans, H. 369
Sozzini, L. 246
Spaemann, R. 489
Spener, Ph.J. 682
Spinoza, B. 82 416 618
Splett, J. 117 188 574
Spülbeck, O. 295
Stahl, F.J. 683
Staniloae, D. 693
Staudenmaier, F.A. 254 623
Staufer, E. 421
Steck, O.H. 227s
Stegmüller, W. 103 427s 708
Steubing, H. 136
Steuchus, A. 623
Stich, H. 63 361
Stobbe, H.-G. 581
Stock, A. 695
Stockausen, A. von 40 199
Stöhr, J. 114
Strauss, D.F. 39 377s 608 637 683
Strunk, R. 350
Studer, B. 196 439 476 541 643 668
Stuhlmacher, P. 518 640
Stuiber, A. 86
Suárez, F. 208 463 468 659 681
Sudbrack, J. 262
Sullivan, F.A. 414 597
Suttner, E.Chr. 68

Taciano 406 678
Tales 149
Tavard, G. 181
Taylor, V. 715
Teilhard de Chardin, P. 37 127 241 294 428 467 686 688
Teodoreto de Ciro 428
Teodoro de Mopsuestia 62 111 168 679 734
Teodoro el Curtidor 245
Teófilo de Antioquía 367 406 678
Teognosto 406
Teresa de Ávila 162
Tertuliano 63 65 81 111 161 167 181 197 244s 316s 367 397 407 437 442 448 458 473 489 513 529 534 541 551 576 615 630 646 665 679 734
Terreni, G. 409
Thielicke, H. 196
Thils, G. 79 383
Tholuck, F.A. 246
Thomasius, G. 237 246 323 683 690
Thomassen, J. 512
Thurneysen, E. 684
Thüsing, W. 73 297 379 439
Ticonio 637
Tiefenbacher, H. 470
Tillich, P. 311 318 684
Tindal, M. 682
Tödt, H.E. 715
Tomás de Aquino 35s 41 46 48 51 57 61 70s 75 82 98 102 107 112 133 135 143 155 159 162 196s 201 203 205 208 213 215 234 254 266 270 284 287 290 293 296 308 335 355 359 364s 367 370 373 382 392 394 398 401 407 409 416 419 426 431 438 440 443 446 449 454 458 462 474 476s 489 495s 523 530 533 541 548 565 570ss 584 605s 611 613 615 630s 650 652s 663 674 680 689 693 701 704s 727 735 744s 752
Torelló, J.B. 61
Tournely, N. 659
Trautmann, M. 374
Trembelas, P.N. 693
Trillhaas, W. 691
Trilling, W. 377 379
Troeltsch, E. 62 684 691
Tröger, G. 499
Tuyaerts, M. 279

Ullrich, L. 518 590 601s
Untergassmair, F.G. 518
Urban, H.J. 231 614

Valentiniano II 89
Valentino 244s
Valeske, U. 90 383 492 755
Vályi-Nagy, E. 192
Vaskovics, L. 436
Vázquez, G. 681
Vicente de Lérins 219 241 248 279 317 718
Victorino de Pettau 448
Vigilio 130
Vilmar, A.F.C. 683
Vischer, L. 741
Vogel, H. 73 237 439 601
Vogels, H.-J. 86
Vogler, P. 348
Vögtle, A. 73 114 278 336 377 609
Volk, H. 430 709
Volken, L. 61
Voltaire, F.-M. 179
Vorgrimler, H. 41 53 68 88 117 137 188 196 202 207 210 247 251 258 356 434 458 528 532 542 568 633 699 731 746
Vorländer, D. 238

Wachinger, L. 434
Wagner, H. 231 651
Walafredo Estrabón 680
Waldenfels, H. 41 78 117 173 202 243 288 298 574 595
Walter, F. 454
Walter, P. 286
Wanke, G. 186
Wanke, J. 253 351
Warnach, V. 51
Wasmann, E. 479
Weber, H.J. 188
Weber, L. 105 653
Weber, O. 72 438 447 534
Weger, K.H. 524
Weimer, L. 316 404
Weischedel, W. 41
Weiser, A. 470
Weiss, J. 62 124 517 684

Weissmahr, B. 145 447s
Weizsäcker, C.F. von 144 267 295 346 489 707s
Welte, B. 40 292 417 467 539 697 740
Welten, P. 283
Wenisch, B. 448
Wenz, G. 518 690 706
Werbick, J. 528 532 586
Wermelinger, O. 250
Werner, M. 124
Westermann, C. 54 152 155 558
Weyl, H. 267
Wickert, U. 222
Widengren, G. 421
Wiederkehr, D. 112 126 467 470 476 518 589s 613 643 737
Wieland, W. 241
Wiese, H.U. 706
Wilckens, U. 152 156 158 524
Willing, I. 316
Winkler, R. 83
Winner, L. 601s
Wissmann, H. 286
Wittstadt, K. 526
Wohlgeschaft, H. 63 128 369
Wohlmuth, J. 651
Wolf, E. 317
Wolff, Ch. 179 478
Wolff, H.W. 663
Wrede, W. 517
Wucherer, A.K. 78
Wuketits, F.M. 708
Wulf, H. 478
Wyclif, J. 56 354 503 596 718 755

Ysambert, W. de 659

Zadra, D. 633 656
Zaratustra 223 420
Zeeden, E.W. 134
Zeller, D. 114
Zenger, E. 227s 731
Zenón 689
Zerndl, J. 140
Ziegenaus, A. 76 470
Ziegert, R. 188
Zimmermann, H. 165
Zimmermann, W. 708
Zinzendorf, N.L. von 682
Zirker, H. 338
Zuinglio, U. 44 246 549
Zulehner, P.M. 120 532

ÍNDICE ANALÍTICO

Abandono divino 640
Abba 336 712 737
Absolución 35s 530
  general 531
Acceptatio divina 392
Accidentes 555
Acción
  de Dios 36s
  de gracias 502 666s 741s
  salvífica 460
    de Dios 195 206 264 307 363 458 504 579
Aclamación 135 711
Acontecimiento 467
  de Cristo 39s 163 252
  de Pascua 200
  de revelación 606
  salvífico 288 310ss 436s 658
Activismo 597
Activus in contemplatione 505
Actuosa participatio 655
Adopción, adopcionismo, adopcionistas 167 245 733s
Adoración 263 459 502 666 724 743
  divina 216 232 365
Adulterio 529
Advaita 479
Adventistas 259 449
Aggiornamento 325
Agnoetas 112
Agnosticismo 40s 116
Ahora presente 125s 303s 314 324 327 710
Alabanza 148 502 499 666 724s 741s
  de Dios 422
Albigenses 421 755
Alegoría 317s 636s 678s
Alegría 42s 66 172 520 725
Aei parthenos 748
Alianza, pacto, testamento 37 43-46 53 132 154 162 193 208ss 270 282 286 298s 311 314 330 361 395 430s 433 435 452 465 561 571 581ss 610 617 621 640 647 664 686 705
Alienación 338 524
Aliento 400
Alma 46s 58 74s 167 198 222s 244 252-255 267ss 293 329 335 347 350 366-369 391 420 426 478 523 543 613 615 708
  espiritual 147 155s
  universal 140 240
Amor 36 42s 47-51 66ss 71 79 85 100 107s 110 114-117 120s 140 145 152 178 188 183s 202ss 206s 212 227 232s 235 264 281 287s 290 292 298 300ss 306-316 330 349s 385 392 394ss 399s 435 442 445 449 453 457s 468 474 477ss 491 501 520 526 541 547 549s 552 566 569s 577s 581-585 587s 590 617s 640 644 647 649 656 658 662s 665 667 673s 688ss 696 706 723s 731 737 744 751 756 759s
  a sí mismo 524

al enemigo 386
al prójimo 121 174 239 301 390 527 592 648 715
y a Dios 49-51 434s 501 592 645s
Anabaptistas 91 449 596
Anakephalaiosis 151
Analogía, analógico 51-54 158 200s 207 318 459 494s 519 678
de la fe 639
de la persona 186
deducción 243
Analogia
fidei 412
proportionalitatis 52
proportionis 52
Analysis fidei 290 292
Anamnesis 275
Anatema 289
Androginia 149
Ángel, angelología 53-56 152 180s 184 277 380 541 543 606 614
Angelus interpres 605
Angustia (miedo) 159 172 194 335
Anhipostasia, anhipostático 246 469
Anhomoerios 245
Anima forma corporis 47
Anima rationalis 337
Animal 132 706
Ante praevisa merita 548 659
Anticristo 55s 184 259 358
Antilegomena 92
Antinomismo 398
Antipelagianismo 548
Antisemitismo 388
Antropocentrismo 56s 60 186 602 676 687
Antropogénesis 467
Antropología, antropológico 47 58s 132 146 148 222 241 328ss 336s 367 416 467ss 480s 487 541 667 686s
giro 56
teológica 42 58ss 160 183s 193 329 331 343 348 354 481 488 524 685 694
Anuncio (predicación) 39 65 125 175 220 279 372 387 396 408 410 450 452 498 511s 597 621 626 632 712
Apariciones
de María 60s
pascuales 81 340 506 603-608 617
Apatheia 199
Apetito 652s
Apocalipsis, apocalíptica 223 252s 257ss 267 324 358 468 525 613s 660
Apocatástasis 61ss 253s 358 759
Apócrifos 92
del tránsito 74
Apolinarismo 244 466 734s
Apologética, apologetas 161 562 678 749
Apostasía, apóstata 176 317 529
Apostolado, apóstoles 63s 81 105s 118 125 139 219 371 373 408s 449s 497ss 512 668s
círculo de 63s 338
Apropiaciones 66 237 286 537 574
Argumento
cosmológico 572
del consenso 572
ético-teológico 573
ontológico 571s
trascendental 573
Aristotelismo 325
Arte 173 243 332 651 678 691
Artículos fundamentales 383
Articulus fidei 220
Arrepentimiento 35s 66ss 327 362 500 527 530 532 641 648s 654
Arrianos, arrianismo 111 212 245 251 308 679 734
Ascensión de Cristo 39 68-74 163 404 428
Ascética, ascetas 281 646
Asesinato 529
Asombro 286
Assumptus homo 246 466
Astrología 82 662
Astronomía 148s
Asunción de María 73-78 170 216 255 279 363ss 616 639
Atar y desatar 531
Ataraxia 179
Ateísmo, ateos 77s 195 254 303 348 570 642 759
Atman 479
Átomo, atómico 149
reloj 710
Atricionistas 67
Attritio 67

Auctor 588
Auctoritas Dei loquentis 619
Audiciones 286 617
Aut satisfactio aut poena 705
Autobasileia 593
Autocomunicación de Dios 312 336 408 563 590 616s 619ss
  véase también Revelación
Autoconciencia 337
  de Jesús 715
Autodeterminación 80
Autodivinización 198 522
Autoliberación 641
Autonomía, autonomismo 177 294 345 535 661 676
  y teonomía del hombre 79s
Autoridad 722
  en la Iglesia 80s
Autorrealización 116
Autorredención 628
Autosotería 590
Auto-theos 166
Autotrascendencia 126 161 333
Axioma
  de la apatía 688
  doctrinal 222
Ayuno 605 648
Azar 82s 240

Bañezianismo 309 658
Baptistas 595
Basileia 180 418 461 472 587s 623
Bautismo, bautismal 38 45 84 86-89 90s 97s 100 118 138ss 163 203 245 248 261s 283 301 337s 347 349 359 372ss 381 390 405 433ss 448 451 461s 471 474 481s 493 496s 523 527 532 542s 575 585 603 610s 613 621 627 630s 633ss 641 645 647 649 651 653s 656 665 667 669 695 699 709 712 732 747 758
  administración del 187
  carácter 88
  de adultos 81 635
  de deseo 89s 405 641 758
  de Jesús 372 384
  de lactantes 90s 634
  de niños 90s
    negación del 91
    posposición del 91
  de sangre 89
  del espíritu 595s
  ex voto 493
  promesa del 178
Bayanismo 247 249s
Belleza 305
Bendición 152 154 177 293 395 627s 640 652 662
Bienaventuranza 110 360 704
Big bang 707
Biogenética (problemática) 172
Biología 331s 346 706s
Bisexualidad 154
Bogomilos 421
Bondad, bien, bueno 43 66 414ss 420 565 567 640
  divina 666
Brahman 479
Budismo 227 481 494

Caducidad 480s
Caída 162 164
Cálculo de probabilidades 83
Cáliz de los seglares 121s
Cambio 555
  de sexo 354
  y continuidad 706
Canon, canónico 92-97 219s 289 371 579 636 702 718
  canon dentro del 638
  horas 505
Canonización de los santos 411
Canto 175
Caos 156
Capadocios 168
Carácter
  confirmatorio 140
  cuasiindeleble 98
  indeleble 97s 509
Cardenales 380
Caridad 643
Carismas 38 52 98ss 143 154 307ss 313 371 506 561 601 649 651 702 725
Carne 147 167 222s 452 615
Casta meretrix 644
Castidad 649
Castigo, punitivo 46 177 268 305 358s

391 417 527 569 578 648 660 669
Cátaros 421 755
Catequesis, catequética, catecúmenos 220 380 462 677 752
Cathedra Petri 63
Causa(s), casualidad 102s 346 427 446
salvífica 283 631
segundas 37 103 445 447
y efecto 631
Causa exemplaris 102
Celibato 104s 509
Cena (banquete) 120
del Señor 123 175 271 274 732
admisión a la 375
pascual 105s
sacrificial de acción de gracias 106 274s
Cenobitas 477
Censuras 282
Certeza
de la fe 285 749s
de la gracia 107
de la salvación 107s 234 285 760
Cielo 53 62 72s 85 108ss 126s 156 160s 173 252-256 268 302 305 344s 358 368 404s 495 591 665
y tierra 109 147 487
Ciencia(s)
de la liturgia 677 698s
de la religión 691
de lo humano 60 80 681
del derecho 682
del espíritu 160 746
experimental 112
naturales 61 77 127 145 223s 240s 331 487 579 682 706s
profanas 706s
propedéuticas 677
y de fe 241 325 678 681 691
Circumincessio 214
Circumincessio 214
Circuncisión 45 90 381 388 396
Cisma 114s
occidental 131
Civitas
Dei 224
terrena 224
Clan 353
Clase 301
Clérigos 144 627
Codex iuris canonici 182
Coexistencia 601
Cohumanidad 467
Coincidentia oppositorum 565
Colaboración 641s
Colegio, colegialidad 117s 411s 510 668s
de los obispos 64 117 409 451 497s 668
Coliridianas 429
Collegium 117
Commercium caritatis 599
Communio 201 282 375 539 581
ecclesiae 339-342 732
in sacris 120
sanctorum 120
Compasión, piedad, misericordia 43 159 517 525 581 670 688
Comprensión, comprender 66 116 318ss 674 702
de la Iglesia 163
de la muerte en Jesús 378 386
Comunicación de idiomas 217 336 429 699s 736
Comunidad(es), comunitario 55 63 88 91 98ss 119ss 123 136 147 171 233s 272 338ss 379 408 421s 433s 449s 456 485 546 557 596 598 608 624 652 660s 732
celebración 375
de base 120
de discípulos 340
eclesial 188
personales 119
praxis femenina 331
procreadora 431
religiosa 119s 200
Comunión
bajo las dos especies 121s
primera 635
Comunión (comunidad) 38 43 86 109 119ss 130 165 200 209 220s 233 282 285 292 298s 302 314 316 339 362 374s 412 441 477s 538s 581 595 619 641ss 645 651 654 695 719s 726 731 753s
abierta 374s
con Dios 83 667
conciliar 471

de fe 100 320 326
de la Iglesia 513
de los creyentes 273
de los santos 109 647 665
de la vida 431 435
litúrgica 374
salvífica 107
sexual 431
Concelebración 123s
Concepción 415 420
inmaculada de María 73-76 170 216ss 280 363-366 639 644
Conceptos equívocos 52
Conciencia 47 90 128s 222 281 301 538 759s
creyente 220 279 413
examen de 281
formación de la 128
histórica 332
Concilio, conciliarismo, conciliaridad 80s 129-132 143 219s 225 241 357 380 409 498 513 557 580 618 656s 719
apostólico 129 219s 381
particular 342
periodicidad de los 131
Concupiscencia 132ss 523
Condenación (rechazo) 234 548s 663
Condeterminismo 659
Condición original 706s
Confesión
carácter judicial de la 531
de los pecados 130 136s 281 529ss
devocional 136s
general 137
jurisdicción para oír 35
monacal 496 546
privada 529 531s
secreto de la 137
véase también Penitencia (confesión)
Confesión(es), confesionalismo 134 228 231 597 683
Confianza 107s 288ss 295s 503 741 745
Confirmación 97s 138ss 263 372 451 624 629 632-635 651 654 699 709
edad de la 140 635
ministro de la 139
Confucionismo 479
Congruismo 249 659
Conocimiento 38 42 110 116 212s 264 284 289 291s 413 420 502 580 589 619 660 674
de Dios 48 140s 501 571 623
natural 40 116 721s
Consagración 627s
-ordenación 187
sacerdotal 104 117 498 508 557
Consenso (asentimiento) 188s 204 242s 288 409s 471 501 651 691 701s 724 746
de fe 650
de los teólogos 80
fundamental 164 195 205 213 291 444 491
Consensus fidelium 651
Consensus quinquesaecularis 471 483 719
Consolación 42 400 656
Consubstanciación, consubstancialidad 302s 555
Contemplación 504s
Contemplativus in actione 503
Contexto 320
Contingencia 83 144s 159 294 565 669s
Contricionistas 66s
Contritio 66s
Controversia
de los tres capítulos 245
del *Apostolicum* 750
Convergencia 188
Conversión 86 116 202ss 253 286 343 381 390 527s 532 587 603s 665
Corazón 67 133 145s 161 202s 207 311 313 328 396s 415 504 571
Corporeidad 151 611s
del hombre 147s 199
Corpus iuris canonici 182
Corrección eclesial 282
Cosmos, cosmogénesis, cosmogonía, cosmodicea, cosmología 142 147-150 156 160 179 223 252 266 293 304 334 346 467 487s 570 673 685 706s
Creación, creador, creacionismo 42 44 48 51-54 58s 62 66 82-102s 110 115ss 125 140ss 145 150-159 160 164 179ss 186 194 199 201 205s 209s 216 223 226s 235 240

245 264 266 270 288 292ss 299s 305ss 311-314 324s 329 333s 345 347s 368 403 415ss 419s 426 430 437 439 441 458 465 522 536s 539 543 551s 557s 565 569 571 587 591 602s 613 619 621s 647 653 656 662 665 669 672s 685s 700 703ss 707 710 712 750s 756
-generacionismo 155s
realidad de la 622
Creatio
continua 141 687
ex nihilo 156ss 569
Credibilidad (autenticidad) 116s 292
Criatura, criaturalidad 36 47 77 141 154 158ss 174 193 235 239 245 311 329 347 352 447 465 489s 502 522 532 553 570 622 640 652 685s 696s 708 723 726
del hombre 56 159s 328 348
del *Logos* 111
Cristianismo, cristianos 596s
anónimos 493 759
pretensión de absolutividad del 716ss
procedentes de la gentilidad 381 465
Cristificación 127
Cristo-Iglesia 431s 435
Cristocentrismo 160-164 223 311 646 678 686
Cristogénesis 467
Cristología, cristológico 39 58 69 84 116 125 160 162-169 197s 208 217s 223 226 235s 247 255 257 263 296 336 378s 386s 407s 422s 425 428 438s 446 461ss 465s 469s 534 538 541 545 550-553 589 600 610ss 633 667 678 687ss 694 699 711s 733-741
de distinción 466
de exaltación 70 550 610 713
de fe 467
de la ascendencia 466 733
de la filiación 472
de la *kenosis* 736
de la preexistencia 550s
de la resurrección 610s
de la *sophia* 466
de los ángeles 466
de los dos estadios 235 550 610
de los profetas 452s 472
de los tres estadios 550
de la separación 168s 237
de unificación 168 237 246 466 711s
del *Kyrios* 515
del *Logos* 466
del mediador 439
del *Pneuma* 466
encarnacionista 246
espiritual 551
funcional 40
in statu exinanitionis 469
modelos 111 247 465-470
títulos 465 711-715
unitaria 734
Crítica
bíblica 179
de la composición y de la redacción 639
de la religión 236 641 672 687
de la tradición 639
de las formas y los géneros 639
de los dogmas 322 691
del motivo 639
del sacrificio 452s
literaria 320
textual 639
Crucifixión 193 600
Cruz 44s 49 51 68 78 116 160 163 165 194 197 219 223 232 234 238 273 295 422 437 441 453ss 466 468s 475 517 534 552 570 578 582 587s 609-612 624 641 643 663 665 669 688ss 711 758
Cuerpo 46s 105 108 147s 167 171s 198 222s 244 254s 332s 335s 415 426 428 449 478 523 529 614ss 708 725
de Cristo 100 170ss 441 493 743
y alma 74s 217 332 367s
Cuestión
de Honorio 130
de la paz 325
de sentido 172s 467s 708
del bautismo de los herejes 87-97
feminista 331
obrera 183
Culpa 354s 365 522 530s 598 658 666 672 758

Culto 173ss 449 460 645 719
de Artemis 429
de Baal 730
de las imágenes 130 743
de los mártires 74
de los misterios 630 633s 695
de los santos 646
del emperador 55 712
del templo 396
sacrificial 452
Cultura(s) 80 132 175ss 188 199 226 285 293 322 325 332 344 394 489 492 660 691 697 706 731s

Christus evolutor 127

Damnationes 317
Decisión 177s 202 328 480 560 620 661
canónica 638
creyente 91 119 283s
en conciencia 128
final, hipótesis de la 392 484 578
fundamental 204
Declaración de Lima 187
Decretales 182
Decretum
condeterminans 659
Gratiani 182
Definición 280
Deísmo 142 162 179s 345 618
Demiurgo 102 157 223
Demográfico, crecimiento 227
Demonios 61s 180s 184s 418 445 671
Depositum fidei 410 622
Derecho(s) 471
de los cristianos 183
divino 136 530
eclesiástico 181s 282 677 699
igualdad de 485
imperial contra los herejes 317
natural 179
sacramental 698
y dignidad del hombre 183s 715s
Descendencia 431s 435
Desempleo 419
Desiderium naturale 487
Desmitificación 125 318 464 637
Desobediencia 415 522
Despersonalización 416
Destino 82 133
creencia en el 133
Destrucción 640
Determinación, determinismo 80 179 204 345
externa 80
Deus
absconditus 223 459
evolutor 127
homo 197s
revelatus 223
verus 612
Devoción al Corazón de Jesús 162 599
Devotio moderna 146 463
Día
al tercer 604 606s 713
de Yahveh 252 390 514 710
último 127 253 267s 484 615 748
Diablo 84s 152 180s 184ss 360 416 420 587 591 660 665 670s
Diácono, diaconado 104 186s 380 449ss 486 497s 505-510 625s 654
Diálogo 68 113 188-191 243 383 495 631s 644 702 717
Diáspora 388 601
Didaskalia 220
Diferencias fundamentales 243
Dignidad personal 173 354
Diócesis 342 451 497 510 656s
Dios 192-196 237s 347 478s 594s 635 647
afecto a los hombres 183 312
concepción de 77
cognoscibilidad de 40s 77 115ss 696s
discurso acerca de 51 200ss 495
eternidad de 552s 557s
existencia 77 179 206 676
hombre 197ss
idea de 179
inmanencia de 206s
nombres de 194s
presciencia de 553s
propiedades de 49 565-568
sentado a la derecha de 69
singularidad de 730s
soberanía de 51 80 151 177s 201s 227 239 252s 343 372s 390 430 435 445 455 461 514 518 588 591 594 609 653 662 687 713

solicitud de 82 142 300s 662s
unicidad de 194 207 730s
Dioses, diosas 77
madres 429
Dirección 498
Discipulado, discípulos 75s 199s 233 338s 351 449 477 512 747
Disputa
de los universales 680
jansenista 411
sobre la gracia 658
sobre la pobreza 131
Distensión 520
Divinidad, divinización 58 308 362 438 480 488 641
de Dios 305
de Jesús 197 243-247
División 220
de la Iglesia 339
Divorcio 430 433
dichos sobre el 278
Docetismo 167 244 335
Docta ignorantia 459
Doctor de la Iglesia 700
Doctrina (catholica) 220
christiana 691
Doctrina, doctrinal
de Dios 39 113 140 145 205-208 223 303 534 672 687 694
de fe y costumbres 129 409 691s
de la creación 52 82 140ss 158 186 208 223 226s 240 266 519 694 710
de la divinización 236
de la elección 600s
de la gracia 58 202 208ss 226 299 392ss 403 408 423 480 487 580 664 687 694 699
de la justificación 157s 172 208s 223 318 382 425 549 585 681 686
de la *kenosis* 690
de la misericordia 359
de la predestinación 312 663
de la providencia 82
de la satisfacción 253s
de las cuatro causas 102
de las dos naturalezas 198 236s 437 466 468s 689 735ss
de las relaciones 263
de las virtudes 162 174
de los dos estados 612 735s
de los dos reinos 593 642
de los ministerios 406ss
de los pincipios teológicos 241 292 694
de los tres ministerios 438 474 498
del conocimiento espiritual 38
del conocimiento teológico 38 44s 219 241ss 320 326 328 694 700 702
del Estado 207
del pecado original (hereditario) 249 548 585
disciplina, procesos 410
eucaristía 106 685
filosófica de Dios 196
griega del alma 359
luterana de la ubicuidad 71 246
social cristiana 677
trinitaria 162 164 205 211-215 408 536 538 612 730
terminología de la 212ss
Dogma catholicum 219
Dogma(s), dogmatismo, dogmática, dogmático 40 57 80 99 128 162-165 195 205 215-222 225s 242s 255 257 263 278ss 283 289 297 317-320 322s 325 377 381 383 404 416 426 613 635s 676s 681 683s 687 690ss 694s 697s 715 718 745s
fundamental 241
marianos 215-218 220 423 650
número de los 322
Dolor (sufrimiento, pasión) 42 163 172 194 199 364 468 474 516s 587s 589
de Dios 468 688s
de Jesús 468
Domingo 65 272 611
Don(es)
de curación 595
del Espíritu 170 597
siete 38
de lenguas 495
salvífico 42
Donatistas 87 97 679
Doulia 646
Doxa 221 305s 452
Doxologías 306 503s

Dualidad, dualismo 222s 245 335 416 418 478s
materia-espíritu (mente) 686
ondas-partículas 346 427
Dulzura 66

Ebionitas 167 245
Ecclesia
ab Abel 224
particularis 342
romana 78 341
Ecclesiae sensus 650
Eclesiola 336
Eclesialidad, eclesiología 78 144 182 188 225s 254 282 389 423ss 471 492 575 600 633 667 683 685 694 699
École française 463
Ecología, ecológico 80 226s 488 687 691
crisis 488
Ecumene, ecumenismo, ecuménico 48 99 131 228-231 682 731
Consejo de las Iglesias 228ss
Economía 723s
Edad moderna 57
Educación 91 231s 435
Eficacia (virtualidad)
exclusiva
de Dios 311 491 533 549
de la gracia 308 311
universal
de Dios 417
de la gracia 314
Elección 115 120 178 193 209s 216 233ss 260 314 337 363 393 442 469 519 525 547 553 598 663 756
de María 366
papal 130
por gracia 234
Electio
ex proposito 233s
gratuita 234
Emanación, emanacionista 149
esquema 161
Emancipación 78 344 590 652
Embaucador 55
Eminencia 647
Emociones 41
Empanación 555
Empirismo 618
Encarnación 38 45 52 70 127 144 152 162 164 170 193 195 197 235-238 246 313 325 335 340 347 351 363 366 406 423s 430 438-441 455 459 469 473 475 502 514 517s 534 536 543 550-553 560 583 587 589 601 611 642 665 667 703 722 734s 742 748-751
Encíclicas sociales 183
Encuentro 189
Energismo 315
Enfermedad, enfermo(s) 121 148 180 238s 417s 640 643 725s
curaciones de 239 482 588 670 725
Enhipóstasis, enhipostático 197 246 336 469
Enseñanza (doctrina) 38 99 114 220s 316s 322 330 395 410 620 668
de la Iglesia 189
Entelequia 240s
Entredicho 282
Entrega (abandono, consagración) 48 224 296 340 433 468 470 571 583 644
Entropía 707
Envío (misión) 63 100 111 200 203 235 243 330 361 446 449 505 508s 534 550 604 712 743
Eones 223
especulación sobre los 39
Epiclesis 555s
Epifanía 395 514s
Episcopado, episcopal 451 626
conferencia 118 342 656s
Eremitas 477
Errores
cristológicos 243-347
teológicos sobre la gracia 247-250
trinitarios 250s 723
Escatología, escatológico 37 124-128 252-258 305 378 389ss 423 445s 482 515 568s 586 593 614 646 694 699 708 710 747
actualizada 126
concepciones 124-127 253s
consecuente 124
reserva 305
Escolástica 40 46 57 66 146s 174 203 208 234 246 268 270 290 309 321 424

443 466 489 500 525 530 538s 548 565 579 611 618 637 676 680 744 753 758
alta 309
del barroco 309
tardía 405
temprana 51
véase también Neoescolástica
Escotistas 236
Escritor eclesiástico 700
Escritos confesionales 221 225 410 682
Escuela(s) 232
alejandrina 428 466
antioquena 466
de Erlange 683
de la historia de la religión 236s 684
de Tubinga 254 279 325 382 593 623 681 690s 722
teológicas 679
Esencia, esencialismo 626 723
de Dios 66 287 303 539
del hombre 164
Esenios 385
Espacio y tiempo 46 484 711
esquema 265ss 427
Esperanza 49 62 71 77 80 107s 125 146 172 202 210 238 252 287ss 303ss 314 348 366 390 393 395 467 479 482 515 574 583 587 613 615 640s 643s 646 656 667 746 759
Espiración 212 214s
Espíritu (mente), espiritualidad, espiritualismo, espirituales 167 237 243 254 260ss 264 284s 348 362 421 449 478 497 596s 601 651 678
absoluto 198
del mundo 416 478
discernimiento de los 562
franciscanos 254
Espíritu Santo 36-39 53 66-69 97-100 109 130 132 138ss 147 161 163 195 201 203 208 211-216 218 235 237 251 259-264 277 279s 284-287 291s 296 302 306 311 327 361ss 369s 379 383 392 394 398 413 443 449 451 470 508 519 528s 534-537 539s 543-548 554 556 561ss 581 583s 586ss 590 596 610s 617s 639 645 647 650 664 690 695 714 721 723s 727 747-750 752 756
acción del 37ss
donum 264
envío del 39 73 244
frutos del 361s
mediador 264
Esse per se ipsum 145
Estado 232 593
intermedio 110 253 255s 259 267ss 367ss 359 391 482 616 711 747
originario 270s 333 524 568 622
religioso 649
Estoicismo, estoicos 406 478 571 662
Eternidad 73 265ss 325 469 552s 557s 566 641
Ética 116 178 589 682 708
Etiología 155 270
Eucaristía, eucarístico 45 105s 120-124 138 170s 174s 253 271-275 285 301 338ss 371-375 451 460s 471 481 496s 527 547 554ss 575s 583 585 605 611 615 624 626s 630 633-636 653s 680 695 699 747
carácter de banquete o cena 274s
carácter sacrificial 272 274s
celebración 187 374s 611 729
hospitalidad 376
véase también Comunión
Evangelio, evangelización, evangélico 56 63ss 84 171 261 273 338 344 359 409 456s 510 620 641 686 732 744
consejos 104 477s 649
Evolución, evolucionismo 127 143 152 155s 160 293s 427s 467s 706ss
cultural 708
e historia de los dogmas 278-281 322
Ex cathedra 411s
Ex opere operantis 283 627
Ex opere operato 283 627 631
Exaltación 39 163 461 516 552 588
Excomunión 115 282s 316 529
Exégesis 370 378 639 677 681
histórico-crítica 637s 376 679 684
Existencia, existencialismo, existencial 40 172 676 682
cristiana 38

metafísica 165
realización 178
sobrenatural 490s 493
Éxodo 174 640
Exorcismos 445 627s
Experiencia 38 42 50 56s 59s 76 154 164 219 221 264s 284ss 289 291s 433 457 468 526 597 605 608 616s 622 642 676 682
de Dios 286ss
de fe 121
de salvación 120 729
de sentido 691
del éxodo 586
mundana 65
pascual 221 322 408
pentecostal 596
trascendental 206
Expiación (reconciliación) 35s 47 151 239 452s 472 475s 482s 517 527 531s 581-587 599s 603 611 642 666 669 675 686 704s
Explicación 318
Explosión originaria 707
Explotación 640
de la naturaleza 227
Exposición literal 636s
Éxtasis 597
Ekthesis tes pisteos 220
Extra calvinisticum 71 690
Extra Ecclesiam nulla salus véase Fuera de la Iglesia no hay salvación
Extrinsecismo 619
de la gracia 490

Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam 203
Facta dogmatica 411 621
Falsum dogma 220
Familia 152 433
Fanáticos 99 544 597
Fariseos 385
Fascismo 183
Fatalismo 82 553 570s 662s
Favor Dei 311
Fe 40 49 51 54 58 70s 79s 86 89 96 98 107s 116 118 120s 125 129 131s 135 138 146 166 176ss 182 194 203 210s 222 232 234s 238s 241s 243 252 261-264 278s 282ss 286-293 295-298 302 312 314 317-320 325ss 330 337s 343 347s 350 353 359s 363 374 376ss 381ss 392-395 397s 404 410ss 443s 446 449ss 452 457ss 461 467s 486ss 492s 496 503 510 520 527s 542 545 547 550 560 562 570 574s 578-581 583-587s 592ss 597 604s 610s 614 616ss 621 631s 634s 639 641ss 645ss 649ss 655 658 661 665 667 669ss 674 678 680s 698 701 721 732 744 747 751-754 759
acto de 38 287 562
artículo de 745
con la que se cree 289
confesión de 81 135s 205 219ss 243s 278s 288s 542 610s 650 654 701 711s 715 718 745
confesor de la 135s 449 742
contenido(s) de la 280
racional 447
creacionista y ciencias naturales 293ss
de Jesucristo 295ss
de la inteligencia 297
del sentimiento 297
en el progreso 325
en la resurrección 441 742
fiducial 287
luz de la 291 446
pascual 465 603 608 711s
práctica de la 579
proclamación de la 383
que se cree 289
sentido de 75 242s 280 562 622 649ss 678 718s
y fidelidad 431
Feminismo 422 691
Festividad(es) 462
marianas 742
de la concepción de María 364
de la dormición de María 74
del tránsito de María 74
Fideísmo 290 297s 619 675 696
Fidelidad (lealtad) 43 66 107 193 289 292 303 434 567 612 644 744
Fides
aenigmatica 296
apprehensiva 393

caritate formata 500 753
lucida 296
qua 289 291
quae 289 291
quaerens intellectum 290 680
Fiducia 291
Filantropía 183
Filiación
adoptiva 299
divina 87 298-302 308 362 392 587 664s
de Jesús 236 454 734
Filioque 211 263 302s 580 724
Filogénesis 332 706
Filosofía 58 116 149 178 195s 232 284s 294 346 543s 560 675 691 744s
de la esperanza 344
de la historia 687
de la naturaleza 240
del espíritu 46
del lenguaje 202 243 682 744
esencialista 303
personal 652
y teología 544
Fin, finitud 159 557 725
del mundo 258 325
Finalidad 83 240 243
Física 83 145 148ss 345s 426s 487 687
Forma 102 240 321 507s
corporis 147
Christi 665
Fórmula(s)
confesionales 219
de absolución 35s 531
de colación sacramental 656
de consenso 302
de fe 279 295 711
breve 135 382
de la suscitación 603
hyper 518 664 714
pneuma zoon 734
resurreccional 603
Fraternidad 301
Fraticelli 56
Fuera de la Iglesia no hay salvación 492 494 760
Fuerza
final 102
operativa 102
Fundamento, fundamentalismo 102 596
Futuribilia 658
Futuro, futurología 55 125ss 257s 275 287 303ss 314 324 327 346 416 468 710 719 745
espera del 593s

Galicanismo 513 580
Genética, genético 240s
manipulación 354
tecnología 294
Gentiles santos 224
Genus maiestaticum 237
Geocentrismo 149 294 345
Gloria 70 265 305s 348 446 457 466 516 565 567 647 664 704
de Dios 216 446 493 499s 567 617s 666 704
Gloria Dei 306 704
Glorificación 152 263 516
de Dios 174 306 348
del mundo 237
Gnosis, gnosticismo, gnósticos 39 48 63 84 116 151 161 223 268 287 335 378 461 503 560 611 668 674 679 749
Gracia 44 47 53 58 62s 87s 91 97ss 110 132s 137 146 150 153s 158 165 199 202-206 208ss 222 226 232 234 237 245 247-250 260 283 287s 291 298ss 301 307-316 333 338 352 361 363-366 373 389 392ss 396-402 409 426 430 437 440 442 449 469 487s 500s 507 510 523 525 528 530ss 534 536 547s 568 580 586s 589 595 641s 646 648 651 664s 674 686 744 752 754 758 760
actual 208
como fortalecimiento de la voluntad 310
consumativa 312
creativa 248 311s 314
de aplicación 208
de estado 309
de la palabra 311
del Espíritu 311
disposiciones para la 202-205 314 500
divisiones múltiples de la 309

eficaz 310 659
habitual 208
iluminativa 310
justificante 309
ministerial 309
preveniente 248s 310
privilegio de la 75s
redentiva 311ss
salvadora 311
santificadora 309
sistema acerca de la 248 309 315 658ss
sorbónico 659
suficiente 310 659
y libertad 204 247-250 308 310 312 314s 403s 658ss
Gratia
actualis adiuvans 310
applicatrix 311
congrua 659
creata 309
creata interna 312
creatoris 309
efficax 310 758
elevans 309
elevans et sanans 309
externa 309
habitualis sanctificans 309
illuminationis 309
increata 309
inspirationis 310
interna 309
redemptoris 309
sufficiens 310 758
supponit naturam et perficit illam 489
victrix 659
Gratuidad 314
Guerra 419 520s

Hábito 308s 311 753
Hades 83 482
Hagiógrafo 370
Hambre 419 640
Hegelianos 683
de izquierda 683
Helenismo 133 232 343 395 469 482 615
Heliocentrismo 294 345
Henoteísmo 730
Herejía, hereje(s) 114s 280 289 316s 359 716
Herencia 240
Hermandades, hermanos 120
bohemios 122 449
Hermenéutica, hermenéutico 127 160 243 257 317-321 343 356s 423 532 579 635s 702 719
círculo 320 638 746
Heteronomía 80
Hijo(s) 166s
de David 711 713
de Dios 49 180 245 264 298-301 428 452 711s 714
del hombre 219 252 640 690 711 713 715
Hilemorfismo 102 321 426 653
Himno 135 711
Hinduismo 227 479 494
Hipóstasis, hipostático 167 169 197 212 236 534 541 689 735
unión 112s 161s 197s 245s 260 428s 438 474 666 733-741
Historias(s), historicidad, historicismo 40 43 45 58 72s 82 101s 111s 116 124-127 141 150 154 160s 164s 177 185 193 199 205 209 219s 222 224 240 255 264 278ss 288 292 294 303 307 312ss 322-328 336 346 378s 381 389ss 409s 426s 437 448s 458s 463 467ss 487 492 502ss 537 550 552 557s 569 612s 617 619s 630 672 676s 681 690ss 697 707 710s 722 745
de la Iglesia 677
de la infancia 275-278 461 465s
de la pasión 461
de la revelación 731
de la salvación 38 44s 107 127 143 145 160 192 206 211 232 294 305 352s 390 407 415 427 458 541 559 563 594s 667 687 692 694 743
de la teología 225 323
de los dogmas 322s 475 677
del mundo 125 127 192
primitiva 154
universal 468
Hombre (ser humano), hominización 46s 49 52 56ss 78 109 119s 141 147 150s 153 172s 175 178 183s

193 195 209 265 281 288 293s 307 312s 320-334 343s 350 361 481-484 537ss 553 586s 612-616 642s 647 663 686 692 696ss 706 725
Hombre (varón) 484ss
y mujer 153s 270 330s 353 430 435; véase también Mujer en la Iglesia
Homilética 677
Homo verus 612
Homoerios 245
Homologesis (confesión) 220
Homología 135 277s 711
Homologoumena 92
Homoousios, homoousianos 167 197 211 245 251 280 437 636 724
Honestidad 652
Honor Dei 704
Humanidad, humanismo 117 198s 232 252 304 326 333s 353 364 389 434 479 579
de Jesús 197 217s 243-247 406 408 438 469s 667 679 688 714 749s
Humildad 260
Husitas 122
Hyiothesia 299
Hyle 426

Idealismo 40 195 197 378 478 543 589 608 681
Identidad, identificación 134 336ss
parcial 337 543
Ideología 378 461
Idolatría 594
Iglesia(s) 35 38 44 55 63ss 69 72-75 78s 86ss 90s 94 96-100 104 107s 115 118-122 131 136s 143s 151 161s 164s 170 175s 181ss 198ss 222 224ss 228 233 236 241 259 261-264 286ss 292 308 314 316s 322 325 327 338ss 351s 355s 360-365 370s 373 377 387ss 392 407 409-414 423s 433 437 449 456 480 486s 493s 503ss 509s 528 531 542s 546s 552 559 562 564 584 592s 602 613 615s 622 624-629 633-640 642ss 646s 649ss 661 668s 677s 691s 701s 716 722 735 758ss
apostolicidad de la 64s 78s 94 118 449s 498 668
atributos de la 78s 732
catolicidad de la 78s 101s 512
celeste 380
comunidad 137 354 497
constitución de la 129 143s 508 513
cuerpo de Cristo 48 72 118 161 170ss 272 338 352 380 450 460 492s 542 575 625 643s 667 669 732 755
de hombres 331
del amor 120
del Espíritu 120
dirección de la 409s 597 656s
discente y docente 650
doméstica 432 435
ekklesia 338
fundación de la 264
hermanas 471
incorporación a la 87s 138
institución 597
local 101 114 119 129 340-343 457 471 497 580 657 732
madre 232
notas características de la 78s
novia de Cristo 365 643
particular 119 457 732
pentecostal 596
pertenencia a la 90 182 282 405 492s 509 542s 624 754s 760
primitiva 96s 278 371
propiedades de la 65
pueblo de Dios 206 338 441 477 574s 610s 625 732 754
readmisión en la 519
templo de Dios 732
templo del Espíritu Santo 338
unidas 471
universal 119 171 451 497 580 660 691s 733
visibilidad de la 261 754s
e Iglesias 187s 340ss 492s
Ignis purgatorius 577
Ignorantia invincibilis 760
Iluminación 311
Ilustración 42 56 79s 104 146 175 179 195 197 231s 236 254 279 317

322 326 377 447 456 543 570 589 618 637 641 652 666 672 676 682 691 696 705 721 742
Illative sense 279
Imagen(es) 347 395
de Dios 430 551 565
y semejanza 58 158 175s 183s 193 209 308 312 328 347s 366 392 486 489ss 494 715
del hombre 59 183s 252 343s 366 482s 486 559
del mundo 103 149s 257 265 344ss 467s
originaria 347
prohibición de las 194 731
Imitación de Cristo 42 104s 154 165 175 194 200 206 260 296 342 348ss 386 452 462s 477s 505 516 587 589 599 642s 661 664s 670 683 705 741
Imposibilidad 144s
Imposición de manos 138 187 381 449 451 506ss 529 668
Impureza, cláusula 430s
In persona Christi 273s 498 600
In usu 556
Imcomprensibilidad de Dios 288 457 459
Incorruptibilitas 367
Incredulidad 178
Inculturación 176 325 395 456 733
Indiferentismo 78 338 716
Individuo, individualismo 209 330 353s 535 708 719
de la salvación 354
Indulgencia 354ss 577 599
Inerrancia 356s
Infalibilidad 81 131 357 409 411s
del papa 357 512
Infierno(s) 62 83ss 126 253 256s 268s 358-361 368 404s 670
bajada de Jesucristo a los 73 83ss 223 404 492
castigos del 62 84
Infinitud 458 565 567
de Dios 266 459 469
del mundo 345
Inhabitación de Dios 210 308 312
del Espíritu Santo 39 99 263 361s
Inhumanidad 416
Iniciación, iniciados 149 156 495 633s
Initium fidei 248 308
Inmanencia, inmanentismo 206 619
método de la 619
Inmortalidad 252ss 270s 366-369 483
del alma 131 253s 747
individual 256
Inmunizadora, estrategia 618 675
Inmutabilidad 567
de Dios 468 690
Inquisición 316s
Inspiración 38 356s 369ss 374ss 597
activa 369 371
pasiva 369s
real 370
verbal 369 638
Inspiratio
concomitans 370
subsequens 370
Instintos 133
Institutio(nes) 691
Integrismo 722
Inteligencia 110 115 291 310
Intentio Iesu 384
Intercambio de consentimiento 431
Intercelebración 374ss
Intercomunión 374ss
Interioridad 49 597
Investigación
de la conducta 132 332
en torno a la vida de Jesús 376-379 462s
Invisibilidad 567
Invocación 741
de María 422
Ipsa assumptione creatur 737
Ipsissima facta 384
Ipsissima vox 384
Ipsum esse per se subsistens 102
Ipsum esse subsistens 196 495
Ira 194 390 568 584
de Dios 253 391
Irracionalismo 619s 674
Islam 195 227 494 537 714
Iustificatio externa 312

Jansenismo 247 250s 596 755 758
Jerarquía 187 380s 542

angélica 54 381ss
de verdades 54 412 459
Jesús
ciencia y conciencia de 11-114 258
como médico 239
histórico 384-387 467s
ignorancias de 111s
realeza de 454
Judaísmo, judíos 101 224 353 448 494
primitivo 55 180 184 359 591
e Iglesia 387ss
Judeocristianismo 245 465 714
Juego 83
Juez 243 713s
Juicio 46 54 68 126 177 181 194 252ss 259 381 389-392 484 499 501 548 710 759
de Dios 177
final 255s 390s 515 614
universal 258
Jurisdicción 136 498 510 557 654
Justicia 270 333 359 396s 474 523 566 588 590 593 599 640 645 666 708 752
de Cristo 393
de Dios 392 672
declaración de 311
original 426 523
Justificación 38 48 68 89 100 107 131 202-205 208ss 249 289 299 307 311 314 355 362 392ss 398 405 440-443 453 493 499ss 511 527 547 587 593 611 618 632 635 642 647 663s 747 751-754

Kairos 324
Kenosis, kenóticos 112 237 246 470 473 552 583 688ss
Kerygma 40 379 408 467s 712
pascual 603s 610
Koinonia 120 300
Kyrios 68 86 207 428 472 495 515 550 711s

Lamentación 174
Latreia 646
Lenguaje, lingüístico 52 189 221 317s 394s 578 719
análisis 639
regulación 221 292 429
Letanías 503
Lex orandi, lex credendi 504
Ley(es) 41 128 132s 222 232 301 385s 522 561 587 593 620 641 660 686
de pureza 396
eternas de los números 149
moral 397
natural 145 179 708
tercer uso de la 398 402
y evangelio 43 223 314 396-403
Liberación 160 193s 252 305 307 314s 396s 400 403s 472 474ss 487 602 664 667 670
Liberalismo 378 724
Libertad 36 42 44 79s 82 104 125 128 137 141 156 165 196 204 237 285 288 295-298 300s 310 312 314-317 324 344 348 397 400 403s 415 437 447 469 481 534 570 584 586-590 601 610 661 663 675 688ss 724 738 759s
de conciencia 404 715
de elección 404
por error 409
religiosa 131 404
Liberum arbitrium 736
Libros
deuterocanónicos 92ss
penitenciales 53s
protocanónicos 92s
Limbus 404s
patrum 84 404
puerorum 255 404
Limosna 577 648
Literalismo 636
Liturgia 106 123 173s 220 236 243 271 273 284 425 453 471s 503 600 615 631 635 656 681 678 691 702 710 714 741
bautismal 87 135
de la palabra 272
dominical 605
oracional 187
pascual 605 611
política 175
Loci 243
communes 691
Lógica 144s 243

Logos 70 116 166ss 197 199 216s 236s 245s 306 335s 406ss 424 428s 437 465ss 469s 473 689s 734s 737 749
-anthropos, esquema 111 168 236 466 734
especulación en torno al 161
-sarx, esquema 111 168 236 466 734
spermatikos 623
Lucha
de clases 325
por la existencia 240 706s
Lumen fidei 291
Luterana, ortodoxia 40 682

Llamamiento (vocación) 58 80 99 105 139 200 209s 260s 286 311 314 348 449 509 539 547 623 645

Macedonianismo 543s
Madre divina (diosa madre) 330
Maestro(s) 232 451 455 711 714
Magia 180
Magisterio
auténtico 412
eclesiástico 65 96 187 221 243 279s 291 317s 322 408-414 512s 581 622 637s 650s 691 703 716 718
extraordinario 412
ordinario 410s
Magisterium
cathedrae magistralis 701
cathedrae pastoralis 701
Magistri 700
Mal(es) (desgracias) 132 134 142 151 159 176 180 184s 239 294 414-418 420 478 524 532s 672s
Maldición-imprecación 177
Malum
morale 415
physicum 415
Mandamiento, encargo 133 178 210 397s 477 522 642
de misionar 758
del amor 588
Mandeísmo 420
Maniqueísmo 222ss 244 418 420s
Mansedumbre 66
María 154 164 197 236s 277s 336 340 350 353 421ss 667
corredentora 217 352 440
madre
de Cristo 169 245
de Dios 169 245 351 422 428ss 735
de la Iglesia 352 441
medianera 352 440s
tipo de la Iglesia 340 350ss 365 422s 644
y Eva 351 364
véase también Asunción de María; Concepción inmaculada de María; Maternidad de María; Virginidad de María
Mariología, mariológico 422-426 440 559 694
criterios de conocimiento 170 559
Martirio, mártires 268 349 449 453 522 564 583 598 646 709 742
Marxismo 206 254 325 593 672 682
Masorético (texto) 370
Massa damnata 416 523 548 758
Materia, materialismo 39 47 54 102 127 142 149s 152 155 164 223 237 321 345 420 426ss 478s 487 508 530 616 666 673 706ss
y forma 102 452 631
Maternidad 486
de Dios 519
de María 74 351s 363ss
divina 130 197 216s 559 743 750s
Matrimonio, matrimonial 43 130 152 420 430-434 699
amistad 433
celebración del 104 148 451
asistencia a la 187
contrato 431
fecundidad 430
fines del 432 652
impedimentos 432
indisolubilidad del 430-435
vínculo 433
voluntad 433
y familia 435ss
Mazdeísmo 223
Mecánica cuántica 103 180
Mediación, mediador 53 232 234 504s 563 572
de la Iglesia 136s 161 234
de Jesucristo 160s 197 224 233s 246

385s 407 436-441 455 462 523 583 627 641 646s 663-667 685s 743 758
en la redención 452 549-553
de María 217 350-353 440s
salvífica 54 374 451ss 493 511s 600 671 760
de la Iglesia 547 549s
de Jesucristo 547
Medio ambiente 226s 328 337
Medios de comunicación social 353
Mendicantes (órdenes) 261
Mensaje
de salvación 661
pascual 485
Mental
forma 328 678 691 702
situación 320
Mentira 223
Mérito 210 249 314 355 392 442-445 474 583s 589 599 666s
Meritum
de condigno 443
de congruo 443
Mesías, mesiánico 68 164 275s 446 452ss 711 713 733
secreto 446
Metafísica 58 165 247 465 487s
Metanoia 67
Metrópolis 342
Mia physis 244
Milagro(s) 36 38 179 227 289 291 305 385 445-448 461s 562 588 619 712
de curación 445s
de naturaleza 445
Milenarismo 253ss 448 679
Ministerio(s) (oficio) 37s 79s 118 200 261 271 330 340 376 484s 564
apostólico 143 233
de Jesucristo 164 449-456 509 564 650
de Pedro 338
de servicio 505s
de la Iglesia 505s
en la Iglesia 64s 81 98ss 143s 181 380s 449s 497s 505 624ss 649 668s 732
episcopal 101 557
pastoral 474 509
plenitud del 498
sacerdotal 454s
Ministerium 626
Ministri 187
Ministros (portadores del ministerio) 104 505 700
Misa 271
privada 124
Misericordia 47 300 359 389 393 438 442 566 596 671
Misión 72 138 233 262 456s 485 493 594 601 635 759
Misterio(s) (secreto) 52 158 286 326 339 406 416 431 616 629 662 673 695
de Cristo 164 352 461
de la vida de 336 340 460-463 667 743
de Dios 148 457ss 502 660
de la fe 213 215 242s 250 318 382 458s 675 724s
de la Iglesia 352 458 460
de la persona 734
del mal 181
pascual 73 455 517 565 584 628 632s 695
Mística 161s 679
de la pasión 599
Mito(s), mitología 148s 154 158 175 236 318 378 461 465
de la creación 464s
Modalismo 166s 250
Modelos 221 292 328 678
Modernismo 285 377 619 681
Molinismo 249 309 553 685s
Monacato, monaquismo 477s 503
padres del 409
Monarquía, monarquianismo 211 245 250
del Padre 245
Monergismo 244 315 335 736
Monismo 199 478s
Monje 380 530
Monofisismo 169 197 244 466 679 688 734s
Monogenismo-poligenismo 334 356 479s
Monolatría 730
Monoteísmo 167 193ss 205 211 594 730s
Monoteletismo 130 169 244 335 437 736 756

Montanismo 99 224 259 503 564 679
Moralidad, ética 40 160 179 641
Mormones 449
Morphe 426
Movimiento(s)
  bíblico 637
  de liberación 353; véase también Teología de la liberación
  de los ejercicios 503
  de probreza 55
  de renovación 260
  ecuménico 100 228 231 470 596 732
  espirituales 261
  litúrgico 123 272 275 503 625
  pentecostal 596
Muerte, mortalidad, muertos 36s 39 52 83ss 108 116 124 127 147 156 172 186 239 252ss 256s 267 270 284 301 354 359ss 367ss 389 391s 406 417ss 441 461 468 480-484 522 533 569 575-578 587ss 599s 613 640s 643 663-667 703ss 710s 714 746ss 751
  como sueño 269
  de Jesús 85 453s 609s
    expiatoria 663s 714
  del hombre 480s
  memoria de los 614s
Mujer 220 484ss 588
  en la Iglesia 186 353 484ss
Mundo 53s 56s 65 100 102 117 142s 147 149s 153 164 175ss 179s 185 193 195 211 222s 226s 237 240 245 255s 286 293s 306 329 339 394 406 426 436 448s 464 471 478s 481 526 532 550 557s 571s 589 596s 602s 612 617 642s 650 662 696s 707
  cometido en el 100
  comienzo del 325
  concepciones del 337 612
  conservación del 141ss
  inferior 83 359
Munus propheticum 564
Mutación 707
Mysteria stricte dicta 459

Nacimiento 148s
  de Jesús 226
  virginal 236 421
Nacionalsocialismo 183
Natura 416
  elevata 490
  glorificata 490
  lapsa 490
  pura 490s
  rationalis 538
  reparata 490
Naturaleza 70 112 143 146 150ss 167 181 197s 214s 222 226s 235s 244 246-249 285 335 344ss 348 419 426 429 467 487-490 522 535 666s 685s 689 697 708 723s 751
  fuerzas de la 294
  humana 237
  ordenación de la 293s
  y gracia 162 489ss
Navidad 236 612
Necesidad 144 640
Neocalcedonismo 689
Neoescolástica 112 178 203 254 279 309 490 613 619 646
Neokantianos 479
Neoluteranos 683
Neoplatonismo 196 212
Neovitalismo 240
Nestorianismo 112 169 245 466 679
No católico 760
No cristianos 57 493s 759s
Noción 214
Nombre 337
Nominalismo 579 756
Nomos 396
Notae Ecclesiae 78s
Nous 102 244 367
Nuclear
  amenaza 172
  energía 294
  física 103
Nuevo(a)
  creación 536 747
  matrimonio 431 433
  teología 490 619 681
Numinosum 284

Obediencia 43 104 132 220 235 288ss 295s 335 349 409 453 470 474 477s 581 598 612 649s 665 704

Obispo, obispado 35 64s 81 104 117s 123 138s 144s 186s 341s 357 380 411s 449 451 471 497s 505-510 512s 529 556s 625s 646 650 654 656s 668s 726s
véase también Diócesis
Objetivismo 676
Obra(s) 178 210 248 256 314 359s 449ss 648 660
buenas 178 392ss 646
de Jesús 164 314
expiatorias 354
de la redención 208s 249 440 689s
justicia de las 291 307 443
penitencial 354 527 648
pías 577
salvífica 107s 315 399 443
santidad de las 500
Ocasionalismo 502
Odio 640
Oikonomia 164 206 211 462 665 675
Omega 127
Omnipotencia 36 156 532 534 566 688ss
Omnipresencia 246 566
Omnisciencia 141 566
Ontogénesis 332
Ontologismo 501s
Opción
fundamental 178
personal básica 288
Operatio ad extra 537
Opresión 419
Optimismo 524
Oración 161 187 189 275 281 286 295 351 477 498 500 502-506 577 595 625 642 648 668 676 725s 729
del rosario 422 742
por los muertos 255 577
Oráculo 617
Orden 121 391
de la creación 45 151s 183 431 703s
de la gracia 560
de la redención 45 151s 431 686
Ordenación 118 187 496 498 509 668
de diáconos 104 508
de mujeres 486 509
sacerdotal 104 123 498 507s
Ordenamiento
del cónclave 131
eclesial 99 282 597
salvífico 547
Ordo 172 476 704
salutis 311
Orgullo 159
Ortodoxia 655 700
-ortopraxis 304 745

Paciencia 260
Padres 232 434
de la Iglesia 618 620 637 685 700ss 719 752
Padrenuestro 503 510
Padrinos 91
Paganos (gentiles) 101 128 249 276 351 353 364 396 492s 512 533 622s
Paideia 476 588s
Palabra 173 175 237 338s 406ss 492 626
de Dios 59 67 178 232 289 292 295 321 329 339 341 343 356 369 394s 407 409 492 510ss 539 593 635s 638 686 709
y sacramento 510ss
Paleontología 707
Panteísmo 40 152 162 207 345 478s
Pantokrator 142
Papa, papado 56 63s 81 101 115 117s 130s 143s 225 279 341 357 380 409-412 451 471 498 512s 556s 716 732 657 668 722
Parábolas de Jesús 51 298
Paraíso 747
Participación (compañerismo) 45 58 114 298 313 315 433 498 535s 731
en la vida de Dios 159
Parusía 55 69 71s 100 124s 127 163 243 253 256 258s 303s 324 448 482 484 514-517 569 588 613 665 710 712
espera de la 124s 253 258s 267 367 431 511 593 718
retraso de la 124
Parroquia, párroco 119 342 410
Pasado 275 314 324 327-330 425
Pascua 126 236 289 324 339s 612 746
Pasión y muerte de Jesucristo 39 85 516ss 587s 617
Pastor, pastoral 64 451 453ss
de almas 530 626

Paternidad de Dios 519s
Patriarcados 118 341s 513
Patripasianos 167 245
Patrística 351 679s 681
Paulicianos 421
Paulinismo 223
Pax cum Ecclesia 530
Paz 66 161 397 474 520s 588 590 600 640 656 705 744
Pecado 35s 58 62 85-88 100 116 129 132ss 136s 146 153 155 157s 160ss 179 185 194 202s 222 236-239 246 248 270 301 307 310s 329 333 338 340 347 355s 360 362 392 396 473 479 482 488 493 500 503s 521-524 526-533 536 546s 568ss 576ss 582s 587 589 598 604 622 630 641 644 647ss 652ss 664-667 669ss 696 703ss 726s
  ausencia de 736
  consecuencias del 522 648
    sociales 524
  de Adán 522s
  del primer hombre 161 270 347 417 568s 622
  grave 35 136s 281 360 529 531s 546s
  hereditario (original) 87 131 134 151 155 159 216 239 248 270 422 426 479 488ss 521-527 652 666 671 758
  penas temporales del 238s 355 578
  venial 137 578
  y culpa 328 525s
Pedagogía
  de la religión 677
  salvífica 397
Pelagianismo 208 247s 308 310 500 523 641 666 679
Penitencia (confesión), penitencial 66s 285 527s 362 532 577 585 641 644 648 667 669
  eclesiástica 35 136 316 648
    canónica 529s
  imposición de 529s
  práctica 527 583
  regulada (tarifaria) 136 529s
Pensamiento 117 674
  modelo de 576s 612
Pentarquía 341
Pentecostés, pentecostal 284 302 340
  conferencias mundiales 596
  despertar 596
Per concomitantiam 555
Per Ecclesiam salus 760
Perdón (indulgencia) 35s 129 136 203 355s 472 475 528ss 581 604 632
  de los pecados 35s 248 289 311 313 393 523 527s 531s 576s 581ss 641s
Peregrinaciones 422 742
Pericoresis 214 735 737
Periodizaciones 325
Permisión divina 532ss
Permissio 532
Persecución 643 670
Perseverancia, constancia 107s 249 260 308
Perseverantia 107 308
Persona(s), personalización, personalismo 40 47 66 140s 147 161 165ss 197s 214ss 235s 244 246 263 291s 307 313s 326 337 353s 394 407 415 436 438s 461 466ss 519 534-541 543 625 642s 661 663 674 709 712s 723s 731 734ss 748ss
  divinas 66 245
  en Dios 539ss
Personalidad 59 113 198 204 344 468 475s 724 744 756
  de Dios 589
  del hombre 538s
  en Dios 539s
Perspectivismo 326
Pesimismo 524 673
Petición(es) 174 502 725
  -intercesión 162 256 440s 453 503ss 577s 598-601 627ss 646s 741ss
Physis 167
Piedad (espiritualidad) 47 99 160s 173 179 260s 364s 425 596s 599 647 691
  activa 278
  centrada en Jesús 462s
  eucarística 272
  mariana 422
  popular 173 422s 646 741

Pietismo 40 162 231 284 449 596 602 638 682 691
Pitagóricos 149
Platonismo 368 478 631 678 755
  medio 406 437
Plenitud, perfección, consumación 48s 184 209s 275 300 312 314 329s 721 754
Pneumatología 195 260 264 425 543-546 667 694
Pneumatomaquismo 251 308 543
Pobreza, pobres 104 183 194 349s 353 418s 470 477s 588 649 689
Poder(es)
  de Dios 288
  y fuerzas 223 665
Poena damni 359
Poena sensus 359
Poenae purgatoriae 577
Poligenismo véase Monogenismo
Politeísmo 180 207 730
Política 325 589
Politología 258
Portavoz, intercesor, abogado 53s 161s
Posesión, locura 180
Posibilidad 144
Positivismo
  lógico 202
  magisterial 681
Post praevisa merita 659
Potencias elementales 244
Potentia
  absoluta 392 756
  oboedientialis 487 687
  ordinata 393 756
Potestad
  de la Iglesia para perdonar los pecados 35 546s
  de ordenar 380s
    plena 498
  pastoral 380
Potestas ordinis 498
Praeambula fidei 411 621
Praedeterminatio physica 658
Praemotio 659
Praeparativo evangelica 595
Praxis 100 219 746
Precomprensión 320 677s
Predestinación 107s 209s 223 234 314 416 469 547-550 553s 569s 600 642 659 680s 757-760
Predicación 596 640s 742
  de Jesús 527
Predicción (profecía) 595
Preexistencia
  afirmaciones de la 236
  de Jesucristo 245 436 466 468 519 550-553 601 713 723
Premio 46 210 268 358 360 391 442s
  y castigo 257
Presbiterado, presbítero, presbiterio 118 123 450s 626 668
Presciencia 141
Presencia
  actual de Dios 361 640
  real 171 272-275 554ss
Primado 556s
  de honor 513 557
  de jurisdicción 81 131 513
Principio (comienzo) 86s 149 156s 557s 568s
  de la fe 248 308 310
  de la salvación 754
Principio(s)
  de complementariedad 346
  de conocimiento 620
  de fe 280 295s
  de la pentarquía 410
  dogmático fundamental 382
  mariológico fundamental 559
  territorial 120
Priscilianismo 185
Privilegio paulino 431
Pro me 642
Problema, problemática
  carne-espíritu 328 560s
  de Dios 78 328 767
  ecológica 172 325 346 348
Procedimiento
  conclusivo 75
  penitencial 136 253s 529 576
Procesión (en Dios) 212 214s
Procreación (generación) 141 155s 214 420 519
  acto de la 523
Procreatio 103
Proexistencia 340 436 516 518 583 599 601 664

Profesor de escuela superior 410
Profecía, profeta 252 291 324 363 449s 455 527 561-564 586 598 711 714
Progreso 325s
Prokynesis 646
Promesa 37 193 248 288 396 399s 617
  y cumplimiento 44 252
Pronoia 151 662
Propedéutica filosófico-teológica 677
Propiedad 214s 519 537
Prosopon 534 541 735 737
Protestantismo 294 326
  liberal 246 602 684
Protología 568s
Providencia 103 179 240 495 553 569ss 588 662s
Prueba(s)
  a partir de la contingencia 144s
  (de la existencia) de Dios 571-574
    antropológicas 572
Pseudoepigráficos 92
Psicoanálisis 132
Psicología 346
  de Jesús 378
  profunda 147s
  religiosa 423
Pueblo 252 353 527
  de Dios 80 100s 144 352 364 574s 597 646 649 743
Punitiva, consecuencia 354
Purgatorio 84 126 253 255ss 267s 368 404 484 575-578 670
Purificación 575-578

Quaestio 680
  facti 250
  iuris 250
Quietismo 503
Quinque viae 571s

Racionalismo 195 290s 377s 521 589 606 618 674ss 681s 714 724
  crítico 202 691
Raza 301
Razón 41 79s 115 129 156 243 290 292s 297 348 409 488 571 574 578s 618ss 623 674s 722
  práctica 179
  uso de la 404
Realidad, realismo 200s 293 344ss 744ss
Recapitulación 151 223
Recepción 94 132 165 242 379 406 409 412s 626s 639 650 685 719
Reconciliación 35 282s 316
  véase también Expiación
Redención, redentor 39 44 59 85 158 160 162 164 166 172 208ss 236 245 270 298 300 312 314 354s 398 424 429 439s 469 474ss 493 505 514 517 536s 551s 594 615 663-667 699 756
  anticipada 364
  merecimiento de la 365
  necesidad de 364
  y liberación 154 586-591
Regla
  de fe 94 135 220 289 317 382 637
  de la comunidad 529
Regula fidei 382
Reino (reinado)
  de Cristo 448
  de Dios 46 54 120s 124 159 163 175 178 203 252ss 258s 298 301 303 307 324 334 340 343 349 382 385 396 399 435 442 447 520 527 570 591-594 603 617 629 640 660s 669 713 747; véase también Basileia; Dios, soberanía de
  de la muerte 345
  de los mil años 448s 593
Relación(es)
  con Dios 146
    de Jesús 386
  creador-criatura 466 469
  de desenfoque 346
  Dios-mundo 160
  subsistentes 541
  yo-tú 538
Relatos
  de la cena 44 105s 121s 271 517 554
  de la creación 149ss 153ss 159 226s 270 293s 331 334 426 430 479 487 652 706
  de la resurrección 603-609
  pascuales 604s
Religión(es) 141 175s 179 188 192 194 236s 294 316 328 332 337 447 460 492 594s 621 624 626 642

683 715s 731s 752 760
mistéricas 712
mundiales 713
racional de la razón 348 571 579
yahvista 521s
Renacimiento 47 299 311 478
Renovación 644
carismática 99 595ss
de la comunidad 263
Réprobos 62
Res fidei vel morum 409ss 621
Res sacramenti 630
Rescate 714
Responsabilidad 181 194 348 352 493 570 597 601 661 696 715
del mundo 588 602s
Restauración 325 327
Resurrección, resucitado 163 448s 466 670
cuerpo 252ss
de Jesús 37 39 68-72 74 83 86 126 147 163 165 174 180 200 221 223 238 253 257 274 304 313 348 350 379 387 454s 461 466 468s 472 481-484 505 515 518 534 554 588 599 603s 609-613 641 665 670 695 711 733s 737 757
de la carne 420
de los muertos 37 46 68 108ss 127 145 156 253-258 267ss 359s 366-369 381 391 428 468 482ss 514s 575 609ss 613-616 665 746ss
Retorno
de Cristo véase Parusía
de lo mismo 324
Revelación(es), revelador 36 39 41 60 72 75 115 131 161ss 170 179 189 201 205 222 226 264 278s 286 288ss 292 319s 325s 358 361s 370s 381 383 396 407 410ss 424 447 453 455 458s 466 545 549 562s 580 594s 611 616-623 635 637 639 665 674 676s 684 689ss 713 730 737 750
cierre de la 622
primitiva 619 622ss 721s
privadas 61 622
Revolución 327
francesa 742
Rey 450-454
Rigorismo 596
Rito(s)
de iniciación 390
de inhumación 255
de la confirmación 634
litúrgicos 175
Romanticismo 146

Sábado, sabático 174 388 445
descanso 155 396
precepto del 386
Sabelianismo 167 245 251
Sabiduría, saber 141 289s 292 459 568 681
Sacerdocio, sacerdote, sacerdotal 35s 44 104 118 121 136 144 186s 273s 380 437 449s 452-455 473 486 497s 505-510 530s 546 563 583 600 624-627 648 654 668 726s 730
de los fieles 508
de Jesucristo 624s
formación 225
jerárquico 624s
oración 295
sacrificial 626
santo 645
universal 410 449s 624s 650
Sacerdotium commune 625
Sacra pagina 691
Sacramenta maiora-minora 497 632
Sacramentales 282 496s 627ss 695
Sacramentalidad 432
de la Iglesia 136 373 380 456 460 494 496 542 600 641 669 697ss
de la mediación de la salvación 101
del matrimonio 435
Sacramento(s), sacramental 38s 65 70 72 79 86ss 91 97 108 131 171 174 199 237s 261 271 282s 301 313 321 338ss 371-374 409 426 430-435 437 450s 458ss 498 508 510s 528 530s 542 496 613 626 629-635 641 653-656 695 697ss 725
concepto de 496
de iniciación 138s 633ss 697s
de la penitencia 66s 136s 187 281 301

354ss 371s 392 496 527-532 546s 575s 632 641 648s 654 699
del matrimonio 98 372 430-435 655s
del orden 97s 372 374 381 486 496s 505-510 624-627 632 653 655 699
grados en el 507-509
institución de los 371-374 627
número septenario de los 280 496s
originario 633
signos 653-656
sujeto-ministro 653-656
universal 633
Sacramentum et res 532
Sacrificio 45 122 271 273s 282 452s 583ss 646 665ss
de expiación 598 663s
de la cruz 273s 438 666s
de la Iglesia 274
de la misa 123s 131 174 272ss 577 599
de reconciliación 473
Saduceos 54 384
Sagrada Escritura 59 80s 92s 170 174 220s 241ss 257 279 317s 320 322 343 356s 362 369ss 377 410 412 466 545 622 635-639 650s 676 678
centro de la 96 382s
explicación por sí misma 650
exposición de la 635s
sentido de la 317s 636s
y tradición 131 718-721
Šalom 520
Salvación, salud, salvífico 37 41-46 56 66 71s 87-91 107-110 116 136 142 161 164s 202s 209 221 232-235 238s 244 248 252s 257 269 274s 286 291s 298 303 307 311-314 316 326s 352s 356 359s 368 383 389ss 392s 396s 399s 409 415 439s 445 469 472-476 480 492s 501 510s 516s 520 523s 532s 538s 547-550 561 569 576-579 581-584 586ss 590ss 597s 610 615s 620 628-633 635 640-645 647 655s 662 667 692 703 725 729s 743 746ss 752 757 760
búsqueda de 164
caminos de 399
economía 525 533
eficacia 451 511
exigencia de la 652
importancia de la vida
de Jesús 239
de María 350-353
necesidad
de la Iglesia 492ss 642
del bautismo 89
plan 56 82 209 224 235 395 459 525 578 621 639
posibilidad de 316
de los gentiles (paganos) 623
seguridad de la 107
Sanación, curación 38 80 89 239 289 445ss 576 642 727s
Sanedrín 129
Santidad, santificación, santo 38 78ss 87 110 120 160s 188 208ss 218 224 241 260 262 270 283 306 311 314 333 355 363s 393 425 432 447 477 498 523 564 567 599 644-647 649 655 664 700 709 733 736 743
de Cristo 363
de Dios 645
de María 364s
y pecaminosidad de la Iglesia 643s
Sarkosis 236
Satisfacción, reparación 179 473s 515 530 584s 589 600 648s 654 665ss 704s
Scientia
acquisita 112
divina 112
experimentalis 112
intuitiva 112
libera 658
media 658
naturalis 658
visionis 112
Seglares, secularismo 144 339 380 508 602 627 649s 676 726 730
Seguridad 289
Selección 240 707
Semejanza divina 347
Semipelagianismo 203s 247s 308 310 500 752
Semirracionalismo 619
Sensus

fidei 650s
fidelium 651
Sententiae 691
Sentido (significado) 164 172s 192 345 656 685s 700
Sentimiento 41s 261
Señor 161 163 207 451 455 714
Šeol 83 267 345 358 366s 482 575
Separación de mesa y lecho 433
Septuaginta 93
Ser
en Cristo 289
humano de Jesús 335s
Sermón del monte 298 390 396
Servicio 36 65 271 338s 449s 471 599 610 625 643
al mundo 642
de los seglares (laicos) 510
divino-litúrgico 174 271 339 422 437 646 698
salvífico 233s
de la Iglesia 760
Servidumbre (escalvitud) 44
Sexo, sexual 301 433 519s 651ss
del hombre 651ss
diferencia 465
impulso 652s
Siervo (servidor) de Dios 43 105 452ss 640 711 714
Signos 174 446s 506s 629s
de los tiempos 562
Silencioso (escondido), carácter de Dios 568
Simbiosis 707
Símbolo(s), simbólico 87s 318 454 496 556 629 633 653
acciones 372
culturales 174
Simul iustus et peccator 393
Sinagoga 364
expulsión de la 282
Sinergismo 311 315
Sínodo 118 380 410 656s 719
diocesano 456s
Sobrenaturaleza 146 490s
Socialismo, socialización 337 593
Sociedad 81 126 164 226 336s 394 416 435 485s 496 521 601 660s
análisis de la 305
Societas perfecta 339
Sociología, sociológico 147 258
supuestos 524
Sola fide 162 393 500 511 752
Sola gratia 162 204 311 393 500
Sola Scriptura 425 579 638
Solidaridad 344
salvífica 441
Solo verbo 511
Soltería, celibato 104s 349 477s
Solus Christus 162 393 425 440
Solus Deus 162
Sophia 713
Soteriología, soteriológico 162-165 208 237 254 379 386s 437 454s 461s 472-476 517 551 588s 610 612 642 663-667 680 688s 694 699 705 729
de la justificación 473
modelos 472-476
Soziniamos 179 705 714
Startzi 409
Status viatoris 286
Suarezianos 203
Sub contrario 51
Subdiaconado 507
Subjetividad, subjetivismo 58 676 681
Subordinación, subordinacionismo 166s 251 406
Subsistencia 197 538
Substantia 167 416 420 554 723
Sucesión 342 408s
apostólica 64s 471 508 668s
Sueños 617
Suerte, dicha, felicidad 41 158 417
Sufrimiento 78 151 417s 614 669s 672s 688s
Sumo sacerdote 161
Suspensión 282
Synoikeosis 128

Tablas domésticas 485
Taoísmo 479
Técnica 332
Temor de Dios 578
Templanza 66
Templo 41
Tendencias al sujeto 198
Tentación 461s 670s

Teocentrismo 57 161
Teocracia 593
Teodicea 78 672s
Teogonías 324
Teología, teológico 59 146 149 170 195s 220 241 243 284s 292 307 323 325s 362 383 459 471 545 597 637s 643s 651 669 674-685 690s 700ss 708 718s 723
  afirmativa 51
  argumentación 243
  bautismal 630
  bíblica 677
  carácter científico de la 241 744
  carolingia 680
  censuras 413
  conclusiones 382 411 413
  crítica 176
  cualificaciones 241 382 413
  de entreguerras 691
  de la creación 103 145 294 427 487s 685ss
  de la cruz 472 688ss
  de la historia 55 324ss 570
  de la imagen 348
  de la esperanza 126 173 304 619
  de la liberación 127 305 422s 474 517 521 545 593 619 642 661 663 667 687ss
  de la naturaleza 687
  de la palabra 407s
  de la revelación 696
  de las religiones 494
  de los misterios 631s 695s
  del lenguaje 744
  del martirio 583
  del mundo 687
  del pueblo 575
  del sábado santo (de gloria) 85
  dialéctica 57 125 246 684
  eslavófila 685
  especulativa 675
  espiritual 99
  existencial 378 684
  facultades 701
  federal 44 326
  feminista 331 423 486 519
  franciscana 290
  fundamental 225 241 243 288 677 698s
  histórica 677
  kerygmática 40 377
  liberal 197s 236 517 589 666 714
  mística 684
  monástica 290 637 680
  moral 128s 254 257 677 691 698
  narrativa 318
  natural 201 696s
  negativa 41 51 675 684
  neopatrística 685
  notas 413
  obligatoriedad de las declaraciones 413s
  pastoral 677 698s
  penitencial 282
  política 127 176 304 468 474 539 545 593 642 667 687
  positiva 675
  práctica 677
  procesal 198s 468 619
  sacramental 162 208 226 263 281 355 472 460 632 648 694 697ss
  sistemática 677 691s 699
  trinitaria 66 141 519 540s 679 756
  y cultura 176s
Teonomía 80 676
Teoría
  cuántica 294 345 427
  de la ciencia 682
  de la conciencia 112
  de la historia 685
  de la iluminación 405
  de la muerte total 83 269 368s 483s 711
  de la relatividad 266s 294 345 426
  de la satisfacción 162 164 473 584 599 665 667 703-706
  de la subsistencia 466
  de la visión 112
  de las dos fuentes 720
  del acto lingüístico 511
  del conocimiento 243
  del chivo expiatorio 584
  del *habitus* 246 466
  del *steady-state* 707
  evolucionista 82 147 332
    y fe creacionista 706ss
Teosoteria 590
Tercer mundo 220 691